

TEOLOGIE ȘI LITERATURĂ

VOLUMUL AL UNSPREZECELEA
din *COLECȚIA LUCRĂRILOR* lui

GEORGES FLOROVSKY
Profesor Emerit de Istoria Bisericii
Universitatea Harvard

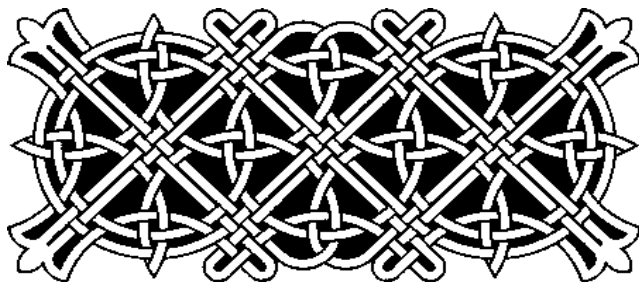
Editor general
RICHARD S. HAUGH
Cărturar în vizită la
Școala Teologică Andover Newton



Editura
Apa Vieții 2015

DESPRE COLECȚIA LUCRĂRILOR

Părintele Florovski a fost foarte interesat de această *colecție de lucrări*. Până înainte de moartea sa, el a continuat să acorde multă atenție unor materiale variate. Acestea includ sugestii pentru structurarea volumelor, schimbări în anumite texte, noi materiale, materiale aduse la zi, note, revizuirii, sugestii pentru revizuirii, o bibliografie adusă la zi și câteva materiale pentru noua structură a cărții despre Părinții Bizantini. A fost acordat un timp substanțial extinderii implementării sugestiilor și instrucțiunilor sale. Unele lucrări vor fi incluse în volumul final, un volum care conține un index la toate Colecția Cărilor Părintelui Florovski, apendice, note, o bibliografie și amestecurile survenite. A publica această *Colecție a cărților* în engleză a implicat traducerea publicisticii sale din câteva limbi inclusiv rusă, bulgară, cehă, sârbă, germană și franceză.



COMPATIBILITATEA REALĂ DINTRE TEOLOGIA ȘI LITERATURA RUȘĂ

Adevăurile teologice despre Dumnezeu pot fi exprimate în secvențe literare dacă situația și circumstanțele o cer. Ca și expresie, conținutul teologic îmbracă uneori forma literară [în funcție de contextul lingvistic și cultural potrivit]. Marea majoritate a operelor teologice care au fost scrise sunt exprimate în termeni literari. Astfel, putem spune că există în spațiul ortodox o literatură teologică greacă, una românească și în cazul de față una rusească. Volumul de față este o analiză substanțială a principalelor teme literare din cultura rusă analizate în plan teologic. Dacă mai recent a fost în vogă în Facultățile de Teologie din marile centre universitare dezbateră raportul știință-religie [în sens particular teologic] volumul de față dezbate raportul teologie-literatură în general și în particular implicațiile lui în mediul rus. Astfel, putem spune că există o literatură patristică, că există o literatură mistică, liturgică, o literatură aghiografică etc, specifice culturii în care s-au încadrat ele. Implicațiile teologice în literatură însă pot fi găsite și în planul literar inerent. Teologia a căutat literatura pe bazele ei proprii, am putea spune că într-un anume sens volumul de față este o dovadă că teologia vine să caute literatura la ea acasă. Adolf Harnack a fost cel care a susținut faptul că în general popoarele convertite la creștinism au adus cu ele în Biserică [în termeni generici] și cultura

lor de proveniență. Religia și Biserica creștină prin urmare nu au negat culturile autohtone în care s-a încadrat ci a încercat să le convertească, să le aducă în spre un denominator comun sau eventual să le transfigureze.

Teologia se folosește de literatură ca și expresie a geniului și conturului ei propriu de exprimare. Din moment ce teologia se folosește de cuvinte ea are într-un anume sens ca și obiectiv al ei sensul literar a exprimării. Orice formulă teologică este o expresie a caracterului literar al limbii care se folosește. În cazul de față, analizele teologice ale părintelui profesor Florovsky dezbat implicația conceptelor teologice specifice din literatura rusească. Literatura rusă este una dintre cele mai importante de pe glob. Cultura rusă s-a impus nu atât datorită calităților ei cât mai mult datorită spațiului și a suprafeței geografice imense. De exemplu, am putea spune că cultura și literatura greacă este mult mai veche și mai importantă, dar datorită faptului că Rusia a dobândit pe parcursul timpului o putere politică mai mare, ea a tins să monopolizeze sau eventual chiar să acapareze restul culturilor, uitând ca să fie recunoscătoare [probabil pe nedrept] celor care i-au oferit principalele baze ale realizării sale (aceasta este de fapt o atitudine a mai tuturor puterilor politice globale care își pun în slujba intereselor politice restul creațiilor culturale și din nefericire și Biserica, încât cultura devine un fel de modalitate de promovare a politicii unui anumit stat). Prezentele studii teologice ne arată faptul că totuși, există multă profunzime în analizele literare rusești, dincolo de ambițiile politice ale liderilor seculari. Gogol, Tolstoi, Dostoevski sunt niște scriitori care arată o astfel de profunzime. Dacă privim faptul că în general Rusia a fost marcată de un fel de cultură bisericească, volumul de față este o aprofundare a acestor sensuri. Literatura rusească a marcat și filosofia conferindu-i acesteia o dinamică dialogică după cum se vede în cazul lui Vladimir Soloviov.

Adevărurile teologice despre Dumnezeu pot fi exprimate și în secvențe literare nu numai necesar în formule teologice fixe.

Aceasta numai în măsura în care scriitorul face un efort de a pătrunde adevărurile din formulele teologice. În general, dacă scriitorul dorește să realizeze un fel de literatură serioasă, el nu trebuie să evite subiectele religioase. Evitarea unor astfel de subiecte ar fi cât se poate de dăunătoare și ar lipsi spectrul literar de profunzime. Marea majoritate a cititorilor caută profunzime și cel puțin se străduiesc ca prin rândurile lor literare să ofere un răspuns temelor problematicei umane. Am putea spune că un element profund în literatura rusă este cel al analizei problematicei suferinței, a dezvoltării duhovnicești și a propășirii pe drumul edificării lăuntrice. Suntem uimiți de accentul pe care literatura rusă îl pune pe lăuntric și pe desăvârșirea în plan intern. Teologia nu se poate confunda cu literatura, iar literatura nu poate spune că exclude domeniul teologic. În mare parte este foarte dificil de exprimat trăiri și viziuni religioase fără necesitatea unui limbaj corespunzător. Mai în toate curente religioase există tot felul de literaturi apocrife sau apocaliptice exagerate. În acest sens, sunt cât se poate de semnificative încercările și modurile de exprimare ale acestui limbaj teologic și religios în sens larg. Scrierile de față sunt mai mult analize existențiale ale diferitelor problematice cu care s-au confruntat principalii scriitori ruși. Astfel, un rol central îi revine gânditorului și scriitorului rus Dostoevski. Analitica problematicei sale religioase include în volumul lui o posibilă paralelă dintre modalitățile lui de abordare literară și cea americană, avându-l ca și exponent prim pe Hawthorne. Comparația dintre Hawthorne și Dostoevski este binevenită aceasta mai ales că cei doi pot fi considerați într-un anumit sens principali exponenți ai unui anumit gen literar pe două mari continente, cel european și cel american. Este clar că cel mai mare exponent al geniului literar rus este Dostoevski. Analize la romanele lui au fost scrise de mai mulți oameni. Deși scrierile lui Dostoevski sunt depresive și chiar decadente, nota lor este una purgativă. În acest sens este cât se poate de plauzibil faptul că părintele Florovsky ne oferă și anumite detalii semnificative din mentalitatea religioasă a marilor scriitori de

literatură rusă pe care nu le-am fi putut cunoaște în alt mod. Prin urmare, volumul de față este un fel de descoperire parțială a ceea ce a avut loc în spatele cortinei sau a culiselor literaturii ruse. Mai mulți scriitori și-au găsit sursa de inspirație inepuizabilă din religie, credință sau morală. Biserica nu poate decât să canalizeze acest proces în spre o reală descriere a frumosului și a binelui. Se dovedește că în experimentul literar rusesc, Biserica a avut rol de moderator și de catalizator al ideilor literare exprimate în plan religios. Marea majoritate a scriitorilor ruși au scris în timpul căutărilor lor religioase. Pentru unii scrierea religioasă are implicații terapeutice sau purgative. Expresia literară poate primi nuanțe de mărturisire și de căutare de desăvârșire lăuntrică.

Se poate vedea că autorul acestui volum face un mare efort de a găsi tematici teologice și religioase într-o literatură care în mare se interesa mai mult de aspecte efemere ale vieții cotidiene. Menirea literaturii este dacă se poate să arate sub expresia ei diferite elemente ale domeniului tanscendent și ale formulărilor teologice. Teologia nu a recurs niciodată la expresii literare gratuite. Este clar că mai toți marii teologi s-au exprimat cumva literar, adică au folosit forme literare pentru a arăta și definitivă un anumit stil sau stilistică a expresiei lor. Astfel că teologisirea implică la un anumit nivel un anumit aparat de expresie literară. Am putea spune că teologia nu este împotriva literaturii ca și disciplină sau subsecțiune culturală. Teologia este mai mult un fel de realizare a literaturii, ea este ducerea în ultimul plan a creației literare. Volumul de față vine să ne arate că teologia este o știință a preciziei terminologice și conceptuale, dar în cazul unor scriitori de geniu, ea îmbracă forma literară ca și modalitate de expresie.

Pe lângă datele generale pe care ni le pune la dispoziție, volumul de față ne mai arată și alte aspecte ale sferei teologicului și anume: diferite aspecte concrete istorice ale tipăririi și editării unor opere importante din spațiul rusesc care au marcat cursul evolutiv al mai multor procese istorice. În mare, creațiile rusești literare au fost realizate în funcție de evenimentele care se precipitau în Rusia

acelor ani. Astfel, se poate constata cum după anul 1917, literatura religioasă în spațiul rus a tins să fie suprimată sau cenzurată abuziv negându-se astfel dreptul la libera exprimare. Este clar că literatura rusă ocupă un rol major în spațiul european. Ea a fost asociată cu creațiile germane care îl are probabil ca și prim exponent pe Goethe. Am putea spune că în plan general există o întreagă masă cantitativă de scriitori ruși care au dezbătut mai mult sau mai puțin voalat teme religioase. Biserica Ortodoxă și creștinismul au avut un mare rol în acest sens. Comparațiile și analizele care se fac aici sunt foarte realiste și credem că nimeni nu ar fi mai avizat în acest sens să elucideze aceste legături, paralelisme și conexiuni cu spațiul literar rus decât unul care le cunoștea foarte bine. Părintele Georges Florovsky se dovedește a fi cât se poate de capabil de a realiza o astfel de sinteză. Volumul de față vine să ne arate și preocupările lui erudite. Trebuie evidențiat în acest sens că pentru un devotat slujitor al Bisericii este necesar să cunoască în mare cadrele culturale ale mediului în care își desfășoară activitatea. Ca și propovăduitor, Mântuitorul Iisus Hristos a folosit și El cadrele culturale ebraice ale vechiului Israel. Trebuie spus că există o literatură iudaică care era tipică exprimării religioase [a se vedea de exemplu Talmudul]. Hristos nu a negat ceea ce a fost înainte de El, ci din contră, a dus la împlinire. Împlinirea nu înseamnă o negație a ceea ce lipsește. Împlinirea literaturii rusești nu ar fi putut fi realizată decât numai în cadrele unei Ortodoxii autentice. Consider că este foarte necesar să se arate dacă este posibil care au fost marea majoritate a ideilor literare ruse și ce implicații au avut ele în spațiul concret și practic. Implicațiile istorice au avut un rol major în acest sens. Literatura rusă a marcat istoria rusă. Ea nu a fost doar un aspect colateral al facerii generale rusești. Aș putea spune că literatură duhovnicească rusă, diferită de cea religioasă în termeni generici are cea mai mare importanță. Cititorul acestor rânduri poate judeca pentru sine dacă analiza teologică a creațiilor literare ruse este de calitate sau dacă este veridică și consecventă cu sine însuși. Lucrarea de față este într-un anume sens unică, fiindcă nu am mai găsit la autorii

europeni și americani pe cineva care să ne poată arăta paralele exacte dintre cele două discipline care la prima vedere nu ar avea nici un fel de legătură.

Radu Toderescu





CĂUTAREA PENTRU RELIGIE ÎN LITERATURA RUSĂ A SECOLULUI AL XIX- LEA, TREI MAESTRII: GOGOL, DOSTOEVSKI ȘI TOLSTOI

„.... quia fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat”

Augustin
De confessione, I, 1.

O. N. Saukin în foarte bine documentata sa carte *Literatura rusă și socialismul* a făcut o observație importantă: „inteligența rusească din anii 1830 a fost, în mare și fără nici o îndoială, religioasă.” Cuvântul „religios” este folosit aici într-un sens comprehensiv, arătând o largă „varietate a experienței religioase.” Religia inteligenței timpurii rusești a fost de mai multe ori neortodoxă, vagă, visătoare, eratică, sincretistă. A fost de mai multe ori o dispoziție psihologică sau o ruptură estetică sau mai bine spus un fel de psiho-analiză moralistă, mai mult decât un crez sobru și tare. (Același lucru este adevărat referitor la situația religioasă din Occidentul contemporan). Trebuie să ne reamintim că până și Rousseau a pledat pentru „o religie” și că deismul Iluminismului a fost încă un fel de opțiune religioasă și că sentimentalismul, în viață și în literatură a fost o metamorfoză a unei lungi tradiții tainice. Rolul pietismului german și al fracmasoneriei, care a inclus cultul rozcrucienilor, în formarea

culturii și literaturii moderne rusești a fost evident. În acest sens numele de Novikov, Khraskov, Karamazin și Zhukovski trebuie și ele remarcate. Mișcările mistice din vremea lui Alexandru I nu pot fi trecute numai ca și un obscurantism și ca și un fel de extravaganta reacționară. Impactul lor psihologic asupra caracterului emoțional și intelectual al societății rusești a fost puternic și de durată. Romanticii ruși și-au derivat mult din patosul și viziunea lor, la fel ca și imageria lor, din agitația tainică a unei epoci ce a predominat și din surse occidentale. Cel mai bun exemplu al unei astfel de lucrări poate fi găsit în lucrările literare a lui Vladimir Odoevski, unul dintre primii idealști ruși. Între decembriști credincioșii nu erau ceva neobișnuit să fie incluse nume cum ar fi Alexandru Odoevski, Kuechelbecder, G. Batenkov și probabil K. Ryleev. Nu a fost în nici un caz accidental că în anii treizeci mai mulți liderii viitori din inteligența radicală Herzen, Belinski – și cel mai profund – Mihail Bakunin au trecut printr-o perioadă de tergiversare, de exaltație religioasă și quasi-religioasă. Dispoziția a fost caracteristică epocii. Moștenirea acelei „decade remarcabile,” după cum a fost ea stilată de un contemporan, a rămas mai multă vreme o parte componentă a culturii și psihologiei rusești. Este interesant că socialismul a apărut în Rusia sub masca religioasă și în forma unui anumit fel de entuziasm profetic; între oponenții lui au fost Vladimir Pecherin, Herzen, Ogarev și tânărul Dostoevski și câțiva din prietenii lui în cercul lui Pertașevsky. S-a sugerat pe bună dreptate că Dostoevski ca și un „socialist creștin” a ajuns la un fel de constrângere puternică cu Bielinsky în anii patruzeci, când a pierdut sau a renunțat la convingerile lui mai timpurii „romantice” și idealiste.

Încă din anii patruzeci, criza a ajuns la punctul maxim. A fost o explozie violentă, o rupere radicală, un fel de convertire. Încă din acele vremuri, putem data „retragerea” inteligențelor rusești din creștinism și a oricărui fel de religie sau „metafizică,” o retragere din niște versiuni variabile și trecătoare, din indiferență la revoltă. De fapt, mișcarea rusească a fost o repetiție continuă a unei mișcări și crize simultane a gândirii occidentale; sursele străine ale inspirației

rusești pot fi foarte pe scurt identificate. Totuși, reacția rusească la noul mesaj sau o schimbare a Occidentului a fost spontană, pasională și elementară; a fost un fel de furtună emoțională puternică. Cu adevărat, ea se înrădăcina în emoții și nu în idei. Echipamentul ideologic al radicalilor ruși a fost mai mult plat și slab și în el a existat un fel de puternic aliat de desconsiderație cinică pentru orice alte interese. În aceasta constă rana nihilismului rusesc din acele vremuri. Existențial a fost un fel de transfer de preferințe. A fost adoptat un nou fel de crezuri. A existat o nouă dedicație, un nou fel de angajare sau o sete după substitute. Psihologic, a fost mai mult un fel de lipsă de credință. Dostoevski a fost cât se poate de corect când a identificat destul de corect tema majoră a vremurilor sale ca fiind religioasă. A fost mai mult o problemă a necredinței și a credinței, în confruntarea și conflictul lor. Ocazional motivele religioase pot fi găsite chiar și în radicalism. A existat o mișcare nouă în anii șaptezeci odată cu ridicarea populismului. A existat o nouă căutare a religiei sau o căutare pentru o „nouă religie.” Din nou, ea a fost în întregime lipsită de Ortodoxie: o „religie a inimii” sau o „religie a umanității”; dar chiar aici putem observa un fel de reînviere a motivelor evanghelice. Inteligența rusă a fost ruptă lăuntric în acele vremuri. În sine, mișcarea a fost dialectică; a fost mai mult un fel de „retragere” contrabalansată de un fel de „întoarcere.”

Chemarea religiei este un fel de trăsătură distinctivă a tuturor acelor perioade din istorie care sunt de obicei descrise ca și „tranziționale” și care sunt de fapt „critice” – „când vremurile și-au ieșit din fire” și „pereții se rup.” În astfel de situații chemarea credinței își asumă inevitabil o întorsătură dramatică și chiar una tragică. Nu toți cei care caută și găsesc. Totuși, pentru credincioși, mai toate epocile sunt „critice” și problematice. Credința nu este în nici un caz o aventură ușoară; ea își are propriile ei obstacole și ispite lăuntrice, chiar și propriul ei discomfort – proprie ei îi sunt „nopti întunecate.” Este mai mult un fel de aventură a nădejdi și a curajului. Este un imperativ categoric, o obligație. O cercetare este

mai mult un fel de exploatare ambivalentă: ar putea fi un simptom al căderii sau un fel de zguduire a credinței; ar putea fi un model al vigilenței duhovnicești.

Marii scriitori ai secolului al XIX-lea (Gogol, Dostoevski și Tolstoi) au fost profund legați cu problema credinței. Ca și scriitori ei au voit să interpreteze viața, existența umană, cu toate predicatelor și promisiunile ei. Problema lor ultimă a fost problema omului și a destinului lui în dimensiunea lui dublă a vieții personale corporale. Gogol a fost aclamat de contemporanii lui ca și un maestru genial și influența lui în domeniul literaturii a fost decisivă și enormă. De fapt, el a fost probabil figura centrală din literatura rusă a secolului său. Mesajul intim legat pe care a voit să îl comunice a fost greșit înțeles în vremurile lui, din propriile lui greșeli și respins chiar și de prietenii lui apropiați ca și un fel de aberație nesănătoasă, o decepție și deziluzie. Acest mesaj a fost redescoperit, cu uimire și chiar cu o mare alarmă, pe la finele secolului. Cel puțin i-am fi putut auzii vocea. În ciuda majorității evidențelor, Gogol rămâne o figură enigmatică, una tragică și profundă. Dostoevski a pășit pe urmele lui, dar în felul lui special și mai mult critic, cu precauție și rezervă. Mesajul lui a putut fi auzit în vremurile lui, dar a fost înțeles lăuntric de toți și deplin. El a fost un duh nemulțumit în literatura rusească. Afirmările lui profetice referitoare la psihologia adâncurilor au fost mișcătoare și puternice. El a ridicat și a discutat probleme perene, „problemele celor condamnați,” dar întotdeauna în perspectiva timpului său. El a interpretat evenimentele curente, dar întotdeauna în perspectiva ultimatului. Toate scrierile lui au fost „condiționate de situații limită” și au avut nevoie de comentarii istorice. Totuși, ele au fost centrate pe teme recurente ale existenței umane. Deși mai multe din profețiile lui au fost false și înșelătoare, am putea spune că el a avut statura unui profet deplin.

Poziția lui Lev Tolstoi a fost specială. El era întotdeauna în opoziție, în opoziție față de orice situație istorică specială, de fapt cu toată istoria. Interesele lui se refereau mai mult la om ca și om, *in nudo, in puris naturalibus*. Într-un anume sens, am putea spune că o

astfel de abordare destul de legitimă și chiar necesară. Omul stă gol în fața lui Dumnezeu și viața omului cu contorsionările și greutatea este, într-un anume sens, vanitate în ochii Domnului. Totuși, aceasta este numai o dimensiune a existenței omului și a relației lui cu Dumnezeu. Omul real este întotdeauna un „om istoric,” cu nevoii și eșecuri particulare într-un context istoric specific. Ar fi cât se poate de lipsit de naturalețe să sustragem toată „istoricitatea” din existența umană și să o privim ca și pe o aberație, nu ca și împlinire a „naturii” umane. Tolstoi a făcut aceste lucru persistent, în ciuda marelui lui talent de a portretiza viața într-o formă și o varietate reală. În cele din urmă, el aborda pe omul schematic în anumite situații tipice, așa că, destul de ciudat, taina reală a personalității umane a fost pierdută. Cu adevărat, principiile și standardele morale au fost întotdeauna esențial la fel și au fost ceva tipic într-o epocă a unui relativism iresponsabil de a le reaminti oamenilor faptul că, ceea ce ei ar putea explica prin largul sens moral al lui Tolstoi sau mai bine spus moralist al predicii sale de a acasă și de peste hotare. Totuși, aceasta explică sterilitatea predicii sale. Tolstoi, a fost capabil să ne învețe să evadăm din prezent, dar el nu putea să ne învețe cum să ne luptăm cu aceste realități la propriul lor nivel. Mai mult, el a refuzat cu încăpățănare să facă așa; răului, mărturisea el, nu ar fi trebuit să îi rezistăm ci el nu trebuie condamnat și dezaprobat – ci îndurat. Radicalismul lui rigorist, la condus în cele din urmă, la pasivism. În acest moment el a devenit un antagonist al lui Dostoevski. Contrastul punctelor lui de vedere a fost ilustrat mai târziu, în dialogul lui literar remarcabil între Viacheslav Ivanov și Gherșențov, întrupat în „Correspondența lor din cele două colțuri.”

Aceste trei probleme nu au fost de fapt în acord. Ele au diferit destul de profund în analizele și concluziile lor. Gogol a voit să reformeze pe „omul lăuntric” fără nici o schimbare a mediului său, deși el era extrem de mult preocupat de subiecte sociale. Dostoevski a visat la o renaștere istorică, la o venire a Împărăției pe pământ. Tolstoi a neglijat pur și simplu istoria; în acest sens, el a fost extrem de apropiat de Gogol. A existat un element comun în

sânguințele lor comune. A fost convingerea lor că viața umană fără credință este o aventură pieritoare care este menită dezastrului. Omul fără Dumnezeu nu poate rămâne om, el se scufundă și se descompune. Această predică unilaterală, în ciuda tuturor divergențelor, i-a pus pe alertă pe cei care au voit să asculte de responsabilitățile unei chemări mai mari a omului: credință, ascultare și slujire. Au existat mai mulți care pur și simplu nu au voit să asculte.

GOGOL

În ultimii săi ani Gogol a făcut o afirmație semnificativă despre sine: „am ajuns la Hristos mai mult într-un fel *protestant* decât prin unul *catolic*.” În acel moment, Gogol locuia în Roma și prietenii lui l-au suspectat că viziunile lui au derivat din surse catolice. El a fost înclinat să nege acuza repede și emfatic. Frazeologia sa este obscură. Cu adevărat, nu există nici un fel de evidență luată de Gogol în acele momente referitor la Reforma lui protestantă, dimpreună cu opiniile ei distinctive și specifice. În mare, Gogol avea puțin interes în doctrină sau doctrine. Este cât se poate de probabil că el a ajuns la Hristos pe o cale „evangelică” sau chiar „pietistă”, care, din câte se pare, este tocmai ceea ce a voit el să spună. De fapt, el a continuat: „analiza lui a sufletului uman, într-un fel în care alții nu o fac, a fost motivul pentru care am venit la Hristos, fiind străpuns întru El de înțelepciunea Lui umană și de o cunoștință fără precedent a sufletului și numai mai apoi fiind capabili să Îi cinstesc dumnezeirea Lui. Gogol a elaborat în acest sens mărturia lui din *Mărturisirea unui autor*, un fel de apologie. Aici el a accentuat că interesul lui primar și inițial a fost în om, în sufletul uman. El căuta acele „legi eterne” după care se conduce omul. El a studiat tot felul de documente umane. Pe această cale, „imperceptibil și chiar fără să știe,” el a ajuns la Hristos și a găsit în El „cheia la sufletul omului.” În ale cuvinte, Gogol a ajuns să îl cunoască pe Hristos în felul unei analize

psihologice speciale. El nu se aștepta să se întâlnească cu Hristos pe această cale. De fapt, el a venit la Hristos pe calea unui umanism pietist care era tipic epocii lui Alexandru I. Am putea spune că el a fost un reprezentativ întârziat al acestei epoci. Generației lui el părea a fi arhaic, luptându-se singur în propriul lui univers al discursului.

Gogol era foarte familiar cu literatura romantică. El a fost foarte greu atins de mișcările filosofice ale acelor vremuri. Primele lui povești au fost scrise într-un fel romantic, care nu erau doar o imitație și ceva mai mult decât literatură. Propria lui viziune era romantică; el a avut parte de o „experiență romantică.” Pentru el lumea bărbaților a fost puternic împărțită într-un fel distinct „romantic”: au existat bărbați puternici cu niște personalități definite și au existat „bărbați obișnuiți.” El nu a fost niciodată interesat de bărbații puternici sau de eroi; încercările lui ocazionale de a portretiza astfel de oameni nu au fost niciodată încununate de succes. El a fost disperat interesat de acei oameni obișnuiți care umplu mai toate nivelele și stratificările vieții umane. Dacă acești oameni sunt amuzanți sau pitorești, totuși, existența lor este fără nici un sens, monotonă și futilă. Ei sunt triviali, superficiali și ei se mulțumesc a locui în lumile lor mici și înguste lipsite de orice perspectivă. Deși Gogol era gată să simpatizeze cu sărăcia și greutatea, cu necazul și nefericirea, el nu putea fi decât înfricoșat și cutremurat de viziunea sa a unei vieți golite de sens – aproape subumană și chiar animalică. În această lume stagnantă, există „patimi,” dar aceste mici patimi sau ambiții nu fac decât să arate corupția deplină și depravarea naturii umane. S-ar părea că lui Gogol i-a plăcut extrem de mult să execute aceste figuri sau mai bine spus figurine comice, grotești și ridicole. A existat bineînțeles un șarm epic în primele lui povestiri. Totuși, chiar și aceste povestiri, deși preferabil umoristice și sentimentale, în ele se poate auzii de mai multe ori o notă tragică – o notă a plictisului. Pe cum Gogol se maturiza, sentimentele lui au crescut în el, până când pe la sfârșitul vieții l-au copleșit. În acest sens, am putea spune că Gogol

și-a dus viața sa *sub specie mortis*, ceea ce nu înseamnă că moartea este sfârșitul inevitabil al fiecărei vieți individuale. Aceasta înseamnă în sine că viața este mortală și aducătoare de moarte, un fel de impas sau iluzie. Viața stă sub semnul frustrării – nu fiindcă nădejile nu sunt împlinite ci fiindcă nu există nădejdi. „Pământul este deja inflammat de un fel de melancolie incomprehensibilă. Viața devine din ce în ce mai greoaie. Totul devine din ce în ce mai mic. Numai chipul gigantic al plictisului crește în vederea tuturor, ajungând zi după zi nelimitat. Totul este trist și mormintele sunt peste tot.” Frazarea este cu adevărat hiperbolică! Dar aceste cuvinte sunt foarte bine alese pentru a arăta viziunea lui Gogol, o viziune apocaliptică. Merezhkovsky obișnuia să îl compare pe Gogol cu eroul celebrul din basmele lui Hans Christian Andersen care a avut nefericirea de a îi intra în ochi o bucată dintr-o oglindă blestemată, cu efectul că el putea vedea numai lucruri distorsionate și desfigurate. A fost privirea lui Gogol distorsionată cu adevărat? Nu a fost ea formată ca să ne ajute să îi percepem realitatea dincolo de vâlul convențiilor, de a cuprinde catastrofa uimitoare dincolo de vâlul stagnării? Gogol a descris pe omul căzut și „caricaturile” lui, care la fel ca și cele ale lui Goya, sunt în întregime „realiste” în această perspectivă. Profesorul Victor Vinograd a afirmat mai recent că în scrierile lui Gogol oamenii sunt prezentați ca și lucruri, adică că ei au fost „converșiți.” Rozanov a sugerat că figurile umane din Gogol, nu sunt de fapt persoane vii: mai mult, ele sunt un fel de marionete, „figuri de ceară,” manevrate pe scenă de o mână ascunsă a unui maestru îndemânatic care este capabil, prin anumite mașinații, să creeze impresia că ele sunt în viață. Ele nu au nici un fel de mișcare spontană – ele sunt statice și fixate. Problema rămâne: a fost oare această particularitate uimitoare a artei lui Gogol un simptom al unei priviri distorsionate sau un semn al introspecției lui profunde? Cu adevărat, el nu a mers niciodată mai la străfunduri – el a căutat și a sondat întotdeauna în adâncuri. Sub vâlul banalității el a detectat o lume întunecată subterană. Golăteea în sine era un fel de rău evident. A fost ceva mai mult decât un

defect sau eșec: în spatele acestor victime putea fi găsit un Mare Adversar.

Demonologia primelor povești ale lui Gogol a fost probabil destul de serioasă, trăgându-și izvoarele de la romanticii occidentali, cu ar fi Hoffmann și folclorul. Demonii de aici sunt grotești și amuzanți. Totuși, în *Teribila răzbunare* și mai mult în *Vii* pătrunderea duhurilor rele în viața umană este prezentată cu o sobrietate tragică. În lucrările majore ale lui Gogol, duhurile rele nu apar în persoană, dar prezența lor este presupusă. Ele operează în tot locul, dar de obicei sunt deghizate. Pe la finele vieții sale, el a fost copleșit de sentimentul răului, a Celui Rău, care era omniprezent. El credea că Satan a fost dezlegat și eliberat pentru ca să poată apare în lume fără nici un fel de mască. Deși am putea fi stânjeniți de frazeologia lui Gogol, nu poate exista nici un fel de îndoială că pentru el răul era un fel de realitate supra-umană încărcată cu enorm de multă putere, care ar fi putut fi biruită numai „prin tăria tainică a Crucii cele de necuprins,” singura nădejde a lui Gogol în ultimi săi ani.

În ciuda acestei viziunii gri asupra realității, Gogol a fost, cu excepția ultimilor săi ani, optimist. El credea în posibilitatea convertirii, a regenerării și a renașterii. Mai mult, el a aștepta. Tocmai în acest punct au început dificultățile lui majore. El primii săi ani el a crezut în puterea răscumpărătoare a artei și a simțit că omul ar putea fi deșteptat printr-o viziune a frumuseții. Nădejdea lui a fost frustrată. El a descoperit în curând ambiguitatea emoțiilor estetice, ambiguitatea frumuseții. În acest sens el a fost urmat de Dostoevski și Vladimir Soloviev, care, prin el, credeau că frumusețea este ambiguă și imposibil de protejat împotriva stricăciunii. Totuși. Nădejdea convertirii nu a fost pierdută. Destul de ciudat, Gogol credea că atunci când celebra lui piesă *Inspectorul general* v-a fi jucată pe scenă, ea v-a crea un fel de deșteptare și convertire. El credea că oamenii vor fi mișcați de vederea mizeriei umane, a nimicniciei umane, a absurdității umane. El a fost încă o dată grav dezamăgit. Piesa a post privită ca și un fel de comedie

amuzantă, o invitație la râs. Nu a invocat nici un fel de emoții morale adânci: nu a mișcat inimile oamenilor. Ultima încercare a lui Gogol de o interpreta simbolic a fost foarte greu de convins. Totuși, el credea că cu cheazășie că a fost chemat de sus la slujirea convingerii. În această dispoziție el a compus planul celei mai mari lucrări a sale, un „poem” intitulat *Suflete moarte*.

Titlul de *Suflete moarte* a fost ales pentru conotațiile lui simbolice. În lucrarea sa Gogol a intenționat să trateze cu condiția muritoare (mortală) a omului. Poemul a avut două părți: „sufletele moarte au fost portretizate în prima parte ca fiind ceva care aveau să vină la viață în a doua. Pivotal lăuntric al poemului a fost conceptul „convertirii.” A existat o confruntare: „Rusia moartă” și „Rusia vie.” Numai prima parte a fost publicată de Gogol, a fost dezamăgit de reacția cititorilor – ei nu au înțeles intenția lui. probabil incapacitatea lor de a înțelege era inevitabilă: prima parte a fost afirmată cum se cuvine, mai înainte de a suplimentată de a doua, în care a fost discernut adevăratul sens al povestirii. Deși al doilea a fost mult mai important decât al primul, din nefericire nu a fost realizat și a eșuat deplin și Gogol a fost incapabil să își realizeze scopul. El a scris *Paradisul pierdut* dar a eșuat deplin cu *Paradisul recâștigat*. El a lucrat la el intensiv, obstinent, disperat dar a devenit din ce în ce mai nemulțumit de rezultate. Povestea lucrării sale este obscură; textul publicat al celei de a doua părți este numai o anumită versiune a poemului. În el nu a avut loc nici un fel de „convertire.” În loc, au fost introduse unele persoane pentru a ilustra calea binelui. Ele sunt cele din puțin convingătoare din figurile lui Gogol. Pentru Gogol aceste eșec a fost mai mult decât o dezamăgire: a fost un șoc teribil. Deșteptarea sau convertirea s-au dovedit ceva mult mai complicat decât ne-am fi așteptat noi. Omul nu ar fi putut fi mișcate de convertire, pur și simplu numai prin mișcări estetice sau raționamente moralizatoare. El nu ar fi putut fi mișcat de nici una din sursele lui proprii; de ar putea fi mișcat numai de harul lui Dumnezeu. Cu scopul de a devenii un „om nou,” vechiul om trebuie să se întoarcă la Dumnezeu, concluziona

Gogol. Toată problema a trebuie să fie gândită din nou. A existat o altă greutate de care Gogol nu a fost conștient. În ciuda studiului său intensiv al sufletului uman, el nu era un maestru în analiza psihologică. Bărbații și femeile lui erau simple marionete, care nu ar fi putut fi aduși la viața de nici un fel de altă mașinație.

Ultima carte publicată de Gogol, *Pasaje alese din corespondența cu prietenii*, a fost probabil cel mai mare „document uman.” A fost o carte nefericită. A fost primită nefavorabil chiar și de cei mai intimi din prietenii lui și atacată violent din toate părțile, după cum a fost evidențiat de celebra scrisoare a lui Belinski. În orice caz, nu a fost înțeleasă de toți cei din vremea publicației. Mă târziu, a fost apreciată de Lev Tolstoi, care și el era angajat în niște căutări religioase – a cartea a fost de fapt, un fel de program sal unui creștinism istoric. Concepută ca și un fel de prefață ideologică la al doilea volum intitulat *Suflete moarte*, ea descrie în avans ceea ce Gogol a căutat să dovedească prin chipurile poemului său nepublicat. („A dovedii este un fel de frazare: chipurile artistice au fost privite ca și dovezi”). Prin neînțelegerea lor uimitoare cartea a fost interpretată ca și un eseu al evlaviei personale; patosul ei era practic, chiar utilitar. Pe de-a întregul, este o chemare la acțiune socială și publică: categoria primară a lui Gogol este *slujirea*. El nu cheamă la retragere și interiorizare: mănăstirea acum a devenit întreaga Rusie. Gogol este înfricoșat de situația actuală, el nu încearcă să o apare. Cei care nu sunt în slujire trebuie să își asume servicii. Numai așa putem fi mântuiți, căci mântuirea depinde de slujire. Slujirea este înțeleasă ca și un fel de muncă în cadrul structurii statului. Statul însă a fost schimbat. Prin urmare, trebuie să lucrăm ca și membrii „ai unui alt stat ceresc sau Împărăție, al cărei cap este Hristos.” Nimeni nu ar fi putut sluji după cum a slujit el „în Rusia de mai înainte.” Fraza lui Gogol este pătrunzătoare: „Rusia de mai înainte este fără tangență cu realitatea”; el se găsește într-o „altă lume,” într-o două dimensiune teocratică. Fraza ne reamintește de sfânta alianță: a fost de fapt, o invitație solemnă de a realiza împărății terestre care eventual ar

putea fuziona sau ar constitui o nouă Împărăție Sacră a cărei singur Suveran este Hristos. În conformitate, statul își asumă toate funcțiile Bisericii. Lucrarea creștină trebuie realizată mai mult de laici decât de clerici și laici trebuie să îi conducă pe clerici, după cum plin de insistență a accentuat Gogol. Monarhul trebuie să înțeleagă că el este și trebuie să fie „un chip al Dumnezeu pe pământ.” Biblicismul special al lui Gogol ne reamintește de epoca Societății biblice din Rusia: Biblia trebuie citită ca și o carte contemporană. În ea se pot găsi reflectate toate evenimente curente, la fel ca Judecata de Apoi, care deja are loc. Despre erudiția contemporană ni se relatează povestea teocrației antice a poporului Israel. Chemarea regelui este de a fi pe pământ un chip al Celui Care este iubire. Același chip paradoxal și utopic al unui țar teocratic a dominat gândirea lui Alexandru Ivanov, care era destul de apropiat de Gogol în timpul șederii lui la Roma și care trecea și el eventual prin propria lui criză religioasă. Mult mai târziu, putem auzii ecouri ale aceleiași concepții la Vladimir Soloviov: chemare țarului este de a ierta și de a vindeca prin iubire. Toate aceste motive ar trebuie trasate înapoi la vremea sfintei Alianțe și la popularitatea ei din Rusia. Este cât se poate de semnificativ că prietenii lui Gogol, ai acelor generații vechi au primit destul de bine cartea. Propria lui generație nu i-a urmat; chiar și conceptul slavofil de teocrație era destul de diferit, la fel ca și ideea lor de stat.

Gogol a privit Biserica orientală ca și o Biserică a viitorului. Până în prezent ea s-a ascuns, „la fel ca și o fecioară castă.” Acum ea a fost chemată se acopere nevoile lumii. (După opinia lui, Biserica din Occident cu greu a fost gata pregătită pentru această nouă datorie istorică). Toți, în locul lor propriu, au chemați la acțiune. Cu adevărat, Gogol a oferit un fel de sfaturi practice și a intrat de mai multe ori în detalii minore. Majoritatea sfaturilor lui par naive și cazuistice. Apoi el a ținut să trateze toate problemele ca și probleme morale, fără o atenție mai deplină al aspectele lor morale, după cum este în special termenul de „utopie iconomică,” ca să folosim fraza părintelui Zenkovski. Totuși, aspectul moral al

problemei iconomice nu ar putea fi trecut cu vederea. Gogol a continuat să creadă că renovarea socială nu putea fi împlinită numai prin predică. Acum, mai mult decât oricând, el a accentuat puterea iubirii creștine. El a fost profund nemulțumit că lumea contemporană și-a pierdut duhul frățietății. În acest punct el a fost mult mai aproape de socialismul francez timpuriu și de Lemennais, care au crezut că frățietatea a fost pierdută din cauza egalității și a libertății. Iată remarcile ulterioare ale lui Gogol, „creștinilor, Hristos a fost izgonit pe străzi, în infirmerii și în spitale, în loc să fie invitat în case private – și oamenii cred că ei sunt încă creștini.” Aceste cuvinte exprimă ceva mai mult decât filantropia sau truismele morale: a îl recunoaște pe Hristos în toți semenii, ca adevăratul nume să fie simplu „frate,” a fost pentru Gogol singura cale a desăvârșirii. Mai întâi trebuie să ne învățăm să îi iubim pe semenii și numai mai apoi îl putem iubi pe Dumnezeu. Nu există nici un fel de urmă de evlavie personală în aceste pretenții ascuțite. Este adevărat că Gogol nu s-a interesat de reformele politice sau de cele sociale și că prin urmare el a fost atacat de Belinski ca și „un reacționar.” Dar el nu a fost în nici un sens un apologist al situației curente; el a fost ascuțit și patetic în acest sens. Lumea, care el o vedea cum se fărâmițează, stătea pentru el sub un semn apocaliptic. Totuși, există augururi strălucite: tinerii se sârguiesc acum să își îmbrățișeze pe toți oamenii ca și frați și fă formeze un anumit de umanitate. S-a sugerat că totul trebuie posedat în comun [comunismul], chiar și casele și pământurile – un punct îndrăzneț încă din vremea lui Gogol.

Motive discordante și variate au fost îngemănate în ultima carte a lui Gogol care ar putea fi privit ca și testamentul lui duhovnicesc, adică testamentul lui. alarma apocaliptică și așteptările utopice sunt un fel de înviere urgentă a Rusiei precum și a venirii împărăției lui Hristos pe pământ care nu ar fi putut fi ușor de reconciliat, deși această combinație paradoxală nu este destul de obișnuită în istoria gândirii umane: este mai mult un fenomen tipic, cu o înclinație precară în spre denigrarea de sine și un fel de ambiție

lipsită de toleranță, aproape sintetizată intransigent în propria experiență religioasă a lui Gogol. Mai presus de orice, el a fost cât se poate de sincer smerit, chiar înclinat în spre un fel de denigrare de sine excesivă, o ambiție intolerantă și o laudă intransigentă – această doctrină ciudată i-a iritat cel mai mult pe prietenii lui din Moscova. Încă din primii săi ani Gogol s-a privit pe sine ca și un instrument al Proniei (adică s-a lăsat purtat de grija lui Dumnezeu). El era convins că a fost ales pentru un fel de misiune înaltă și excepțională în această lume, că era cumva predestinat pentru un fel de datoria înaltă. Într-o oare care măsură, acest sentiment era caracteristic tuturor oamenilor din epoca romantică. La Gogol, încrederea de sine a crescut uneori până la nivelul de obsesie: „Cel nevăzut scrie în fața mea cu un braț puternic.” Gogol a pretins de mai multe ori un fel de autoritate infailibilă pentru propriile lui cuvinte. „Cuvântul meu este o realitate și el se termină cu un fel de rebeliune în fața lui Dumnezeu. În această dezvoltare există o consistență amenințătoare. Este destinul omului dezrădăcinat. Singurătatea și rebeliunea sunt legate intrinsec.

Omul este o ființă socială capabilă de o viață comunitară. Dar trebuie avut în vedere că „comunitatea” a fost frântă. Ea și-a pierdut caracterul ei organic. Coeziunea este dominată acum numai de „idei,” adică, de principii abstracte. Ea a devenit în sine o sferă a obligațiilor, o amenințare la libertatea personală a omului. În acest sens revolta indivizilor pare a fi justificată. C-am atât a putut Dostoevski să învețe de la inspiratorii lui sociali. El a moștenit de la ei convingerea că o comunitate normală și desăvârșită poate fi construită numai pe iubire și frățietate. Egalitatea și libertatea au suplimentat frățietatea, care a fost ceva mai mult decât un principiu.

Planificarea unei noi societăți a tins să impună noi scheme abstracte referitoare la realitate care promiteau a fi cu nimic mai mult sau mai puțin prescriptive și opresive decât ordinea antică înseși. Conceptul de ordine a dominat toate aceste scheme. Dar adevărata întrebare se referea nu atât de mult la noua ordine cât la noul om. Primele îndoieli ale lui Dostoevski au fost confirmate de

experiența lui din „casa morților.” Cu adevărat, acolo el a putut foarte bine să observe puterea fatală a răului din om, cu toate implicațiile lui existențiale. Descoperirea lui majoră a constatat în altceva. Viața obișnuită a criminalilor a fost destul de obișnuită, dar durerea reală consta în faptul că viața obișnuită a fost *obligatorie*. Este semnificativ că pentru prima dată în *Amintiri din casa morților* Dostoevski a introdus chipul palatului: el este în sine frumos și totul din el a fost oferit spre fericirea și prosperitatea omului. Mai lipsește un singur lucru – libertatea. În scrierile lui ulterioare, Dostoevski a elaborat referitor la chipul său proteste viguroase împotriva schemelor unei societăți ideale. De la *Amintiri din casa morților* a rămas numai un singur pas până la *Note de subsol*. În acest moment, antinomia tragică a dilemei umane a apărut ca fiind deplină. Ea nu poate fi rezolvată de detașarea individualistă sau de includerea unora în alții, indiferent cât de „perfecti” ar fi aceștia. În ambele cazuri libertatea umană este amenințată sau redusă. Ar putea fi această antinomie rezolvată? Plecând de la conceptul umanist al frățietății, Dostoevski s-a mutat în spre teoriile organice ale societății. În acele vremuri ele pluteau în aer în Rusia. O întoarcere la „natură” sau la „pământ” ar fi putut fi privite ca și un remediu împotriva unei dezasocieri individualiste și împotriva amenințării viselor și a ideilor. Pentru mai multă vreme, Dostoevski nu a putut fi mulțumit cu această soluție, deși anumite elemente din punctele sale de vedere organice au rămas încercări nereușite ale unei sinteze. Mai mult, o întoarcere la un întreg organic a fost imposibilă fiindcă lumea trecea printr-o criză. Adevărata problemă a fost dacă cineva ar fi putut ieși din ruinele vechii lumi. În acest moment Dostoevski nu a putut lua calea adoptată de Lev Tolstoi aproximativ în aceeași perioadă. Dostoevski a privit înainte în viitor și nu a putut fi mulțumit cu referințele la structurile statice ale existenței umane *in abstracto*. Mai mult, el nu putea crede că problemele umane ar fi putut fi rezolvate la un nivel personal, numai de conversații individuale. Gândirea lui era în întregime esențial socială; el a trebuit să aibă un anumit ideal social. Pe la

sfârșitul vieții sale sugestia lui a fost, după cum a fost ea formulată de Vladimir Soloviov, că problemele umane pot fi rezolvate numai în Biserică, pe care a socotit-o un „ideal social.”

Bineînțeles că Dostoevski se referea la Biserica Ortodoxă de Răsărit. El nu credea că creștinismul oriental era capabil să depășească cu propriile lui resurse criza în care era în acele momente implicată. În acest punct de vedere el era serios supus prejudițiilor și a existat enorm de multă gândire în predicțiile lui. Un astfel de prejudiciu nu ar trebui să obstrucționeze validitatea opiniilor lui esențiale: numai în Biserica lui Hristos ar putea libertatea umană să fie reconciliată cu o frățietate vie care să aducă persoanele la Hristos. De fapt, gândirea lui a evoluat din nou în puncte de vedere distincte, legate dar care nu au fost identice. Pe de o parte, el credea că Biserica ca și un stabiliment duhovnicesc era domeniului răscumpărării în care a fost rezolvată predicția existențială a omului: întregul vieții a fost restaurat și libertatea omului a fost răscumpărată aici. Pe de altă parte, el a continuat să creadă în posibilitatea unei soluții istorice ultime pentru toate contradicțiile umane. În crezul lui a existat un fel de aliat utopic într-o posibilă viitoare reconciliere, după cum a profestat el plin de patetism în *Adresele către Pușkin*. Totuși, creștinismul lui Dostoevski nu a fost în nici un caz roz, după cum destul de nedrept a insinuat Constantin Leontiev într-un fel care a trădat limitațiile viziunii sale. Viziunea despre viață a lui Dostoevski a fost mult mai tragică decât cea a lui Leontiev și el a avut mai mult curaj să o abordeze. El a înțeles istoria ca și un fel de apocalipsă continuă în care Dumnezeu și răul se luptau unul cu altul. Lumea valorilor umane a fost distrusă de contrafaceri demonice. Un nou Turn Babel era în proces de construcție. Apolo ar fi stat și el încă odată împotriva lui Hristos. Dacă Dostoevski credea încă în puterea iubirii, el predica iubirea lui Hristos, Iubirea Crucificată.

Încă din tinerețe Dostoevski a fost conștient de tragedia umană. El putea discerne simptomele unei neliniști duhovnicești, a unei neliniști care se intensifica și a disperării din inimile umane, din

societățile umane, la toate nivelele existenței umane. Omul modern este arogant, o creatură rebelă; el ar putea face chiar și pretenții blasfemiatorii și să își asume o demnitate similară cu cea a lui Dumnezeu sieși. Totuși, această creatură rebelă este o ființă suferindă și necăjită. În tulburarea istoriei contemporane, în fața unei revolte crescânde și a apostaziei, Dostoevski a putut discerne neliniștea necredinței. A fost convingerea lui profundă față de mulți dintre cei care negau existența lui Dumnezeu: *quia fecisti nos ad te*. Omul încetează de a mai fi cu adevărat uman chiar și atunci când se retrage de la Dumnezeu și pretinde că stă singur. Pe de altă parte, Dostoevski știa foarte bine cât de dificil este pentru om ca să creadă. El obișnuia să spună că credința lui nu era în nici un fel „naivă” sau inconștientă față de dificultăți și de obiecții, că osanale lui au trecut prin ispite și încercări grele, că el a fost testat și încercat. El a fost afectat de îndoielile și ezitățile veacului său turbulent, sceptic și căutător. A fost o cale lungă și grea care trecea de la dedicațiile lui față de Hristosul istoriei la dedicația lui definitivă și sentimentală și la credința în dumnezeirea Lui, în rodul decisiv al Întrupării în spre răscumpărarea omului. În prezentarea lui a unor argumente sceptice și ateiste el nu a vorbit întotdeauna de sine sau din propria experiență personală. El a fost capabil să vorbească cu o astfel de introspecție paralelă, onestitate, simpatie și precizie numai fiindcă credința lui era puternică. Dostoevski nu a fost un teolog, deși era un vizionar creștin și un profet după stilul său propriu și el nu a pretins niciodată competență și autoritate în acest domeniu. În operele lui nu ar trebuie să căutăm afirmații doctrinare ponderate, după cum au făcut unii din nefericire, pentru scopuri pur polemice. El a fost un credincios care nu numai a avut dreptul ci și datoria de a face responsabilă mărturia credinței și a crezurilor lui. El obișnuia să spună că mai înaintea lui nimeni, chiar și în Occident nu a fost capabil să prezinte cazul său ateist cu aceiași plinătate și cu aceiași putere după cum l-a prezentat el. El a făcut aceasta deliberat și conștient cu scopul de a își demonstra falsitatea. El a simțit că nu are rost ca să întrebăm despre originile nihilismului

din Rusia fiindcă acolo mai toată lumea era nihilistă. A fost o afirmație ciudată și neașteptată. Ceea ce a voit Dostoevski să spună a fost simplu: oamenii în general tind să fie neglijenți despre credință și de fapt o reduc la anumite propoziții. Prin urmare, necredința poate fi depășită nu prin argumente ci prin evidențe lăuntrice, printr-o întâlnire vie cu Dumnezeu cel viu. Ar putea părea că Dostoevski a prezentat cazul credinței mai puțin convingător decât cauza necredinței: argumentele lui Ivan Karamazov nu sunt respinse în această nuvelă. De fapt, ele nu pot fi negate prin simplu act al credinței – ele nu pot fi respinse ca și „nihiliste” în cadrul discursului universal.

Mai întâi de orice, Dostoevski a fost un interpreta al crizei. El se lupta nu atât cu probleme metafizice, ci mai mult cu situația existențială a omului. În conformitate, el a descris opțiunile metafizice mai întâi ca și un fel de legătură cu impactul lor asupra destinului omului. Libertatea a fost centrul investigației sale. Este tema *Legendei Marelui Inchizitor* (probabil una din cele mai mari realizări ale sale și în același timp cea mai controversată și mai enigmatică). Este această lucrare doar o expunere a viziunii lui Ivan Karamazov? Sau Dostoevski este cel care vorbește deghizat? Este chipul lui Hristos un chip „ortodox” sau este el oare redus? A fost această legendă scrisă primar sau exclusiv, despre Biserica catolică și Marele Inchizitor prezentat aici a fost el oare un crainic autorizat? Cine, în cele din urmă este un câștigător al poveștii care se termină atât de abrupt și neașteptat? Nu există o unanimitate și nici un consens referitor al aceste probleme. Din câte ar putea fi exprimat nici una din ele nu atinge miezul povestirii. Adevărata împunsătură a *Legendei* stă în alternativa: *libertate*, cu toată nesiguranța ei, pericolele și riscurile ei sau *satisfacția* căci este dificil să găsim cuvintele potrivite opinia adoptată, proclamată și impusă de Inchizitor. Propria opțiune a lui Dostoevski este evidentă, chiar dacă el vorbește de partea lui Ivan. De fapt, alternativa în sine este falsă. Pentru om nu este posibilă nici un fel de libertate. Orice altă fel de activitate l-ar reduce la nivelul subuman, ceea ce este tocmai

cea ce face Inchizitorul. În aceasta constă falsitatea esențială, principala contrafacere și înșelăciune a Duhului Întept. Chiar dacă el putea să aibă încredere în sinceritatea lui și să admită că ele este real mișcat de compasiune față de cei slabi și vulnerabili, iubirea care eșuiază să respecte libertatea este gata de a fi eliminată din iubirea umană care poate devenii un fel de contrafacere demonică. Ceea ce este expus în legendă este tragedia unei filantropii prost ghidate. Este o nouă variație pe o temă mai veche a Șigahev din *Posedații*: ca să începem cu libertatea necondițională a câtorva. Ar putea părea paradoxal că Hristosul din *Legendă* nu oferă nici un fel de răspuns ispitirilor Adversarului, cu excepția unui sărut tăcut. Probabil acesta ar fi sigurul răspuns duhovnicesc la această provocare. Nu a venit Hristos în lume ca să îi răscumpere pe cei orbi și pe cei pierduți? Anumite motive primare ale *Legendei* și a schemei ispitirii, au fost deja anticipate în scrierile mai timpurii ale lui Dostoevski, începând cu *Posedații* având în vedere că în acele vremuri Dostoevski se gândea la utopia socialistă în libertate. În orice caz, *Legenda*, la fel ca și atacurile lui la adresa Bisericii Romane în *Jurnalul unui scriitor*, trebuie citit în contextul vremurilor în care a fost scris – imediat după Syllabus și Sinodul I Vatican, când impresia comună din Europa a fost că Roma stătea pentru libertate. Ar putea fi adevărat că această impresie a fost greșită sau exagerată grosier; nu ar trebui să uităm că într-un timp ca acesta a fost împărtășită de un grup de credincioși și membrii cinstiți ai Bisericii Romane.

Era ceva imposibil, într-un scurt eseu, de a epuiza întreaga bogăție a observațiilor și sugestiilor lui Dostoevski. Nu este posibil să traducem aceste chipuri în limbă și în concepte. Nici o viziune sumară a acestor viziuni a generațiilor de apoi în căutarea lor religioasă, un ghid nu numai pentru Rusia.

Tolstoi

D. N. Ovisiniko-Kulikovsky, un renumit critic și istoric literar al literaturii rusești, a realizat o afirmație uimitoare în scris despre Tolstoi în 1908. El a afirmat cu tărie că Tolstoi nu a fost, în nici un caz, un om religios și a pretins că el nu a fost dăruit cu nimic față de religie. „Religia” preferată a lui Tolstoi a fost doar un substitut. „Învățătura lui era uscată, rațională și raționalistă. Nu era numai o religie a sufletului, ci o religie a silogismelor.” Ovsianiko-Kulikovski a fost un cărturar cu convingeri pozitiviste, care nu a avut nici un fel de convingeri religioase personale, dar care a avut un interes profund în psihologia experienței religioase. Astfel, impresia lui nu poate fi pur și simplu ignorantă și el a fost pătruns de o absență totală de *transcendență* într-o experiență și viziune a lui Tolstoi.

Tolstoi a descris criza religioasă la finele anilor șaptezeci în *Mărturisirile* lui. Nu este o carte specială – o interpretare, nu este doar o narație. Este construită pe schema „convertirii.” Adică, Tolstoi a fost un libertin, dar mai apoi a survenit deșteptarea și el a început să își înțeleagă depravarea sa. Este o temă tipic revivalistă. Nu este îndoială că Tolstoi a fost profund mișcat în acele vremuri; nu a fost pentru prima dată. A fost o experiență dificilă, dar cu greu am putea spune că a existat o schimbare a voinței. Tolstoi a accentuat două aspecte ale convertirii. Primul a fost un sentiment de frustrare: mai exista vre-un sens în viață? Totul părea că este o minciună; numai moartea era reală. Ar putea exista un sens în viață care să poată depăși moartea? În frazarea proprie a lui Tolstoi, era sentimentul de a fi abandonat, singur, pierdut. Apoi criza a fost rezolvată prin înțelegere. Tolstoi a înțeles că nu era singur în lume. El a subliniat că tăria vieții a venit din nou la el, nu ca și o nouă putere ci ca și o putere care a fost întotdeauna în el. Cu excepția atitudinii sale nu a existat nici un fel de schimbare. Nu a existat nici un fel de întâlnire în această reînnoire, nici un fel de „experiență” tainică, nici o discernere și nici o revelație. Dintr-o dată totul a

devenit clar și comprehensibil: Dumnezeu este viață. După această criză majoră Tolstoi și-a continuat căutările lui religioase. De fapt, el nu căuta – el testa crezurile altora, din prezent și din trecut, făcând selecțiile lui proprii și demițând plin de brutalitate tot ceea ce nu putea înțelege sau nu voia să accepte. Evanghelia a fost subiectul acestui fel de testare. Într-unul din ultimele lui eseuri, Tolstoi a recomandat o metodă a citii Scripturile: ia un stilou și însemnează toate pasajele pe care nu el poți înțelege, „ceea ce este simplu și deplin de înțeles.” Tolstoi a fost sigur că aproximativ toți cititorii își vor face aceiași alegere, fiindcă rațiunea este identică în toți oamenii. Trebuie să credem în rațiune, mai întâi de cât toate și apoi să selectăm pasaje din scripturi: ebraică, creștină, musulmană, budistă, confucianistă – tot ceea ce este în acord cu rațiunea și apoi să respingem tot ceea ce nu este în acord cu ea. Procesul este exact ceea ce Tolstoi a făcut persistent fără să fie de acord cu rațiunea și apoi respingând tot ceea ce nu era în conformitate cu ea. Acest proces este exact ceea ce Tolstoi a făcut nefiind de acord complet cu contextul din care și-a detașat alegerile lui. Ceea ce este uimitor în metoda lui specială este încrederea naivă în infailibilitatea rațiunii, în înțelepciunea practică. El credea că greșelile pot avea loc în tot locul cu excepția rațiunii, care îi este dată omului de Dumnezeu. Fie ca oamenii să urmeze rațiunii și nu vom mai avea nici un fel de discuții. Fără nici un fel de îndoială Tolstoi a avut o mare sete față de viața duhovnicească, dar ea a fost otrăvită și distorsionată de un raționalism constrângător. El a fost capabil să aprecieze ca fiind excelent *Războiul nevăzută* al Sfântului Nicodim Aghioritul, un ghid favorit al monahilor atoniți; el a măsurat criteriul „comensurabilității” și a voit să omită „superful.” El citea viețile sfinților, scrierile părinților și a maeștilor de duhovnicie; dar, din nou, el era selectiv, omițând miracolele și cele ce țineau de dogmă. Pentru el creștinismul nu a fost punctul lui de început. În mentalitatea lui, el era esențial pre-creștin și el a acceptat Evanghelia numai în versiunea lui epurată (el simpatiza stoicismul și l-a admirat pe Seneca și pe Epictet). În ei totul devenea „comprehensibil.”

În 1852 el a scris jurnalul său: „cred într-unul, Dumnezeu incomprehensibil și bun, în nemurirea sufletului și în răsplătirea veșnică a faptelor noastre. Nu înțeleg taina Treimii și geneza Fiului lui Dumnezeu, dar respect și nu resping credința părinților mei.” (Mai apoi fraza „eu nu înțeleg v-a devenii principala lui armă în distrugerea „credinței părinților mei.”) În 1855, el a menționat în jurnalul său, noua și formidabila lui idee de a stabili o *nouă religie*, ajustată stadiului contemporan al dezvoltării umane și el nu a promis nici un fel de fericire veșnică, ci un fel de fericire care avea loc aici pe pământ. În această religie toți oamenii ar putea fi uniți. În 1860 el a decis să scrie o „evanghelie materialistă.” Nu este ușor să detectăm surselor acestor planuri și idei. Dar este evident că „credința” de apoi a fost pregătită pentru căutarea anilor de mai înainte de „convertirea” lui. El a fost înrădăcinat psihologic și ideologic în iluminism și în sentimentalism. Citind jurnalele lui timpurii și, lungile intimele lui scrisori, avem impresia că ele au fost scrise de un Zhukovski contemporan sau de Karamzin. Psihologic, Tolstoi nu a aparținut generație sale; el a fost mult în spatele ei. El a fost într-o permanentă opoziție cu cursul istoriei.

Război și pace a fost conceput original ca și un atac asupra istoriei și tendința lui este încă puternic simțită într-o versiune definitivă; digresiuni istorifilosofice, pe care cititorul simplu le-ar putea omite, au fost în concepția lui Tolstoi, o parte integrală a povestirii un fel de comentariu aleatoriu. După aceste digresiuni, istoria nu este nici un sens; este un val irațional, indiferent intrinsec față de sânguințele umane, fără scopuri și țeluri umane. Sensul poate fi găsit în viețile private ale bărbaților și a femeilor și nu în marile evenimente istorice. Ovsianiko-Kulikovsky a descris *Război și pace* ca și o „epică nihilistă.” Fără nici o îndoială că aceasta a fost și intenția inițială a lui Tolstoi, care a accentuat că în istorie nu se întâmplă și nici nu se împlinește nimic de valoare. Cu mare fericire suntem invitați să ieșim din ea. În conformitate, Tolstoi a fost obligat să respingă cultura, chiar dacă în felul lui Rousseau, pentru aceleași motive și probabil sub influența directă a maestrului

francez față de care a avut întotdeauna o admirație profundă. Cu adevărat, cultura este un artifact al istoriei, o suprastructură situată pe vârful naturii și a înțelepciunii cuminți. Ea se întemeiază în tradiție, în acumularea împlinirilor și experiența umană. Tolstoi a privit cultura ca și stricăciune, o greutate, o pierdere de energie și de timp. Din moment ce el nu putea ieși din istorie, chiar retrăgându-se în viața privată, el a nădărdit cel puțin să se iasă din cultură, să se întoarcă la simplitatea veacului pre-cultural. B. M. Eikhenbaum, unul dintre cei mai competenți studenți al lui Tolstoi în anii recentți, a descris plin de aptitudine poziția lui Tolstoi ca și un fel de *nihilism al înțelepciunii cuminți* în care înțelepciunea cumințe este învrăjbită împotriva istoriei.” Din cauza acestui „antiistoricism” radical, Tolstoi a fost incapabil să „înțeleagă” creștinismul și a fost constrâns să îl respecte: creștinismul este esențial o religie istorică, care face apeluri în toată revelația istorică și diferite feluri și în mai multe chipuri. Un apel la revelația creștină nu avea nici un sens pentru el. El nu a putut admite nici un fel de metafizică creștină, din moment ce orice fel de filosofie a fost pentru el iluzie și nonsens.

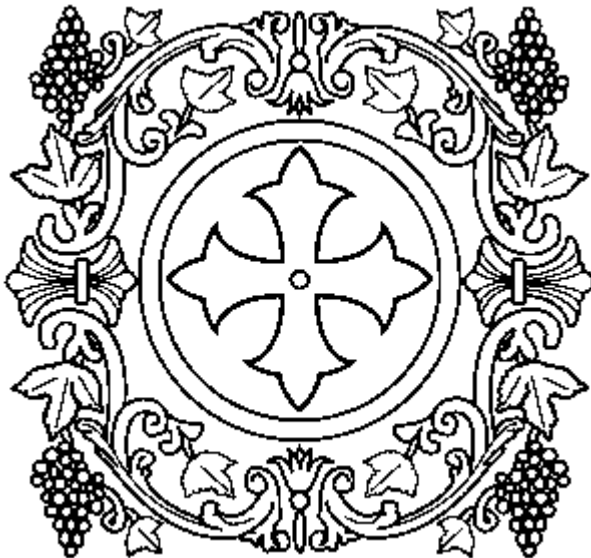
Dintre toți filosofi moderni Tolstoi l-a respectat cel mai mult numai pe Kant și probabilă cea parte din sistemul Kant care a fost cea mai slabă, filosofia sa religioasă. Tolstoi a fost ceva mai mult influențat de Kant; el a împărtășit cu el o identitate a concepției și a scopului: religia *innerhalb des bloßen Vernunft*, cu impozitarea directă a tot ceea ce este „tainic” și „miraculos,” cu o înregimentare mortală și legalism. Bineînțeles că Vernunft a lui Kant și „rațiunea” lui Tolstoi nu sunt destul de identice. Considerație față de legalism nu sunt destul de identice. Considerația față de legalism a fostă aceeași în ambele cazuri. Tolstoi a avut temperamentul unui predicator moral; dar viziunea sa morală a fost puternic redusă. Cea mai înaltă categorie a sa a fost dreptul. El a invitat oamenii să facă nu ceea ce era „bine” și ceea ce era „drept” sau prescris. Numai împlinirea legii ne dă satisfacție. Numai această împlinire este necesară și dătătoare de bucurie. Pentru Tolstoi, Dumnezeu nu era

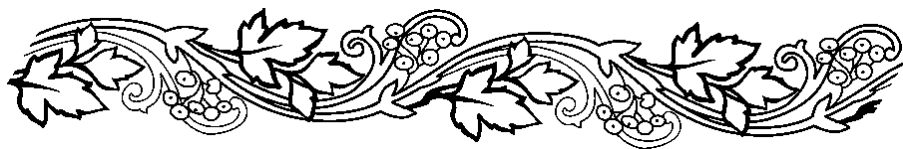
un Părinte ceresc, ci un Stăpân pentru care omul trebuie să lucreze. Este destul de curios că până ca și tânăr, Tolstoi a fost înclinat spre o înregimentare minuțioasă a vieții și a comportamentului, deși el a avut puțin succes la ea. El a voit să trăiască după un orar, înregistrându-și progresele sau eșecurile zilnice, zi de zi. El și-a ținut acest obicei până la sfârșitul zilelor. Comportamentul moral, în opinia sa, ar fi putut fi redus la un orar, la o schemă simplă și rezonabilă.

În ciuda tuturor limitărilor evidente, Tolstoi a fost foarte mult aclamat în zilele lui ca și un ghid moral, ca și un învățător al unei vieți drepte – deși numai câțiva îl pot urma până la final. Tăria lui Tolstoi a constat în radicalismul său, în francul său polemic, în expunerea sa vehementă și deschisă a contradicțiilor și bolilor umane. Vocea lui a fost auzită ca și un fel de chemare la pocăință, la o reînnoire a vieții. Totuși, programul lui pozitiv a fost sărăcăcios și cumva superficial, în ciuda radicalismului său. El nu a trecut niciodată dincolo de invitația de „a înțelege” și „a auzii.” Destul de ciudat, Tolstoi nu a fost conștient de profunzimea și răul potențial al sufletului uman. Uneori introspecțiile lui artistice au mers înaintea analizei sale morale: el a putut portretiza creșterea devastatoare a patimilor și greutatea ispitelor. Descoperirea stricăciunii din viața umană a arătat-o cu dezgust, aversiune și batjocură. Totuși, rușinea nu este încă pocăință, deși ar putea conduce la pocăință. În lucrarea sa *Învierea* el a încercat să descrie renovarea unor suflete distruse care cu greu pot fi realizate, din cauza faptului că concepția sa a persoanei umane este nepotrivită. Explicarea lui a răului din viața umană este naivă și plată: relele se nasc din greșeli, din greșelile cuiva sau din înșelăciunile trecutului, din cauza fraudei și a stupidității cuiva și din minciuni malițioase. O astfel de gândire era cât se poate de mult în duhul Iluminismului. Aspectele mai profunde ale dilemelor umane au scăpat atenției lui Tolstoi. El nu a putut înțelege probleme existenței sociale a omului: el a fost un individualist incorigibil. A existat o disproporție paradoxală în învățăturile lui morale între maximalismul agresiv al

invectivelor lui și sărăcia pătrunzătoare a programului său pozitiv. De fapt, etica sa a fost redusă la o simplă înțelepciune cuminte și la un fel de prudență practică. El a ajuns să susțină că până și Hristos a vorbit simplu că nu trebuie să facem lucruri prostești. În învățăturile sale despre Evanghelie, Hristos a fost prezentat mai mult ca și un învățător al unei vieți fericite. Doctrina non-rezistenței, a fost un fel de capitulare și un fel de impas. Chiar și Maxim Gorky a fost șocat de lipsa de entuziasm și de inspirație a lui Tolstoi, care a vorbit de Hristos fără nici un fel de scânteie ferventă.

Se pare că în ultimile sale zile, Tolstoi a devenit din ce în ce mai mult conștient de impasul pe care chiar el l-a creat. Maxim Gorski vorbește de „disperarea infinită, irezistibilă și de singurătate” pe care a fost capabil să o discearnă la capătul negațiilor radicale ale lui Tolstoi. În orice caz, exodul dramatic al lui Tolstoi a fost un epilog patetic la o lungă viață de bâjbâieli și hoinăreală. Restul este tăcere.





TIUTCHEV ȘI VLADIMIR SOLOVIOV

Dedicat lui P. B. Struve

În anul 1883, Soloviov a început să tipărească binecunoscutele lui articole despre „Marea Dispută și politica creștină” în jurnalul săptămânal *Rus*. Această nouă dezvoltare în viziunea lui Soloviov, care în acele momente a venit de la slavofilism la propriul lui punct de vedere occidental religios, nu a fost plăcut și acceptabil lui Aksakov. Unul dintre capitolele pe care Aksakov a reușit să îl tipărească a fost capitolul despre Imperiu, despre monarhia universală. Soloviov a trebuit să concluzioneze, cu reluctanță și acuzații. El i-a scris lui Aksakov: „ideea unei monarhii universale nu este a mea proprie, ci este o veche aspirație a națiunilor. Toți oamenii ideilor, această idee inspirată de Dante, un om cu niște idei în Evul Mediu și în epoca noastră, Tiutchev a stat pentru ea, un om cu niște gânduri și sentimente rafinate. În ediția completă a *Marii Dispute* am intenționat să expun ideea unei monarhii universale în cuvintele lui Dante și Tiutchev.”¹ Numele lui Tiutchev este cât se poate de interesant aici. Aksakov a cerut probabil atenția pentru articolele politice ale lui Tiutchev și lui i-a dat o copie a propriei lui biografii ca și poet, cu a cărui fiică s-a și căsătorit. În această biografie fascinantă, Soloviov a fost capabil să găsească ample materiale despre temele Imperiului. Spre adăugire, numele lui Tiutchev

¹ Scrisoare din noiembrie 1883, *Pisma* [Scrisorile], IV, (PG, 1923), pp. 26-27. Apărut în original în *Russkaia Msl* (Decembrie, 1913).

explică cu ușurință tranziția paradoxală de la religie la dezvoltările filosofice ale lui Soloviov. Ediția completă a *Marii dispute* nu a fost realizată niciodată. În schimb, Soloviov și-a scris cartea sa franceză care este un fel de aluzie tot la Tiutchev. Mult mai târziu, Soloviov a scris despre Tiutchev ca și un poet, a vorbit în articolele lui despre așteptările și viziunile lui Tiutchev.² Scrisorile către Aksakov au fost publicate pentru prima dată în 1913 și nici unul dintre cărțurari nu și-a întors atenția față de înștiințările lui Soloviov menționat mai sus. Nu ar fi dificil să concepem articolele lui Tiutchev care au lăsat o impresie puternică asupra lui.

În 1849 Tiutchev a început să scrie cartea sa franceză: *Rusia și Occidentul*. Cartea nu a fost niciodată publicată. Din planul menționat de Tiutchev numai două teme au rămas de la el din articolele lui individuale din publicațiile realizate în exterior în acele vremuri. Imediat după moartea lui Tiutchev, Ivan Aksakov a publicat fragmente individuale și remarci din manuscrisele lui. Bineînțeles că nu a rămas totul. Ar fi fost destul să restaurăm planul concepției generale a scriitorului.³ Tiutchev a scris sub impresia evenimentelor recente. Acest lucru s-a întâmplat imediat după revoluția din februarie. Toată Europa se afla într-un fel de convulsii revoluționare care gemeau. Se pare că a început un nou veac, o

² „Poetica lui F. I. Tiutchev”, scrisă original în *Vestnik Evrope*, (Aprilie), 1895), *Socienenia* [Lucrările], IV, în a doua ediție, VII.

³ I. Aksakov, „Teodor Ivanovici Tiutchev,” *Russki Arkhiv*, 1873. /Moscova, 1874). La fel și în *Arhivele rusești* din 1874 au fost retipărite articole despre Tiutchev, care includeau două colecții ale operele lui. trei dintre ele: „Rossiia i Germania” [Rusia și Germania] au apărut original în *Augsburge Allgemanie Zeitung*” (1844). „Rossiia i Revoluția” [Rusia și revoluția], publicată într-o broșură separată sub titlul de: Memoria prezentă a împăratului Nicolae, după revoluția din februarie, de către un rus, angajat al ministerului afacerilor externe (Paris, 1894); „Rossiia i rinskii vopros” [Rusia și Problema romană], apărută original în *Magazinul celor două lumi* (1949). În arhivele rusești este oferită o traducere rusească, reprodușă după edițiile din două opere. Scrisorile către soția sa, abordate de Aksakov, au fost publicate deplin: *Pisma F. I. Tiutcheva k ego vtoroi zheny urzhod bar Pfeffel* [Scrisorile lui F. I. Tiutchev către a doua lui soție, născută Bar. Pfeffel] (Sank Petersburg, 1914 și 1915); din jurnalul *Starina i Novizna*.

epocă istorică. Se pare că nu era numai Tiutchev și nu i se părea numai lui. Mai mulți oameni credeau ca și el în acele vremuri și au și profetizat. Dintre ruși ar fi destul să îl menționăm pe Herzen. Un mare și tainic spectator al naturii, Tiutchev a rămas extrem de mult penetrat de istorie. Pentru el evenimentele politice erau un fel de semne tainice, simboluri ale unor procese latente din adâncuri. Prin ele, el a fost capabil să ghicească tainele ultime ale destinului istoric. Pentru el istoria s-a întors a fi un fel de apocalipsă. „Domnul scrie cu semne luminoase pe cerurile înnegrite de furtuni.” În acest sens, Tiutchev a fost mai mult un occidental. Psihologic a fost mai apropiat de Maistre decât de Homiakov. Contemporanii lui ruși, slavofili mai bătrâni, nu au experimentat încă nelișiștea și anxietatea apocaliptică, nu erau încă conștienți de metafizica Revoluțiilor, despre care Maistre a scris deja în Occident cu o mare îndrăzneală. Tiutchev l-a menționat cel mai mult pe Maistre. Tiutchev începe cu o antiteză: Revoluția și Rusia. „De mai multă vreme în Europa au existat numai două state: Revoluția și Rusia. Acum aceste două forțe stau confruntându-se una cu cealaltă și probabil că mâine vor fi în conflict. Între ele nu este posibil nici un fel de contract sau înțelegere. Viața uneia din ele reprezintă moarte pentru cealaltă. Ieșirea din lupta lor – cea mai mare bătălie la care a asistat lumea de astăzi – v-a face să depindă mai multe veacuri destinele politice și religioase ale omenirii.” Două state, două puteri, două forțe – *deux puissance réelles*. Ele nu sunt numai forțe politice și empirice. Două principii duhovnicești, două principii metafizice sunt opuse și antagonice. Lupta v-a culmina în adâncuri și v-a exploda numai la suprafață. Tiutchev a opus Rusia revoluției nu fiindcă a văzut în ea bastionul reacției sau a unui anumit fel de stâncă contra revoluționară și tărie a absolutismului. Tiutchev nu a fost un absolutist. Mai mult, decât atât, ceea ce Rusia a numit în limbaj oficial,” el a abordat întotdeauna cu o neglijență neascunsă, cu o suferință plină de iritare și cu mânie. Întotdeauna el a răspuns tranșant referitor al această situație, la Rusia oficială: ființa zburătoare, oribilă și de răs concomitent, a devenit acum în

întregime stupidă – *în ansamblu totul a fost creștinizat*. Conștiința a fost inclusă aici într-un fel de cerc magic. Gândirea s-a pietrificat. Totul a devenit orbit. Sentimentul și comprehensiunea tradițiilor istorice a fost pierdut. Rusia lui Nicolae s-a deschis în fața lui Tiutchev ca și viziunea lui Iezechil. „Tot câmpul era acoperit cu oase uscate. Dar oasele vor începe din nouă să trăiască. Tu știi Doamne. Numai suflarea lui Dumnezeu le-ar mai putea face vii, răsuflarea unei furturi.” Nu, nu se cuvine să ne gândim la această Rusie imaginară („*ce faux peuple*”) gândea și vorbea Tiutchev. În ciuda acestui stadiu transparent el a văzut și a ghicit o altă Rusia genuină – „marginea îndelung răbdării” și a acestei Rusii – el știa și a văzut aceste lucruri – „căci sub forma unui rob S-a arătat Domnul cel ceresc, binecuvântând.” C-am aceasta ar fi Rusia popoului rus, Rusia creștină în adâncurile și tainele ființei sale. Tiutchev nu a putut fi numit în nici un fel un *nrodnik*.⁴ Motivele lui sociale ale slavofilismului nu au avut prea multă semnificație în schemele lui. Matricea lui istorică în mod sigur nu a fost: *societate* și Imperiu. Acest Imperiu, el l-a văzut în Rusia poporului – „lumea ruso-bizantină în care viața și liturghia sunt una.” Această Rusie are încă potențial, are încă dezvoltare, încă își așteaptă ceasul. Este tocmai această Rusie viitoare și în curs de dezvoltarea cea pe care Tiutchev o opune Occidentului revoluționar. Pentru Tiutchev Revoluția nu este un fapt empiric, o revoltă națională sau o afirmație de sine și nici „acțiunea iubitoare de libertate.” Mai presus de orice, Revoluția este o „idee,” o realitate duhovnicească – prin aceasta Tiutchev nu face decât să îl repete pe Maistre. Tiutchev a scris întotdeauna: Revoluție, cu majuscule – *La Révolution*. El nu vorbește de revoluții, de izbucniri individuale revoluționare sau de mișcări și nici de evenimente sau accidente locale. Ca și principiu și ca și esență duhovnicească nu poate fi epuizată în manifestările ei empirice. Tiutchev a afirmat că revoluțiile sunt anticreștine – și în aceasta ar

⁴ *Narodnik* – membru al unei mișcări compuse din intelectuali care au mers pe la sate, la „*narod*” [popor], pentru a îi educa, a le aduce ajutor medical și a crea un fel de conștiință politică.

consta tăria sau puterea lor în lume. Duhul anticreștin este sufletul revoluțiilor, adică trăsătura de bază care distinge – *duhul anticreștin și sufletul Revoluției*. Acum în Occident acestea nu sunt un fel de hazard, un fenomen izolat. Acesta ar fi ultimul cuvânt al Occidentului – al limitei extreme, concluzia logică a civilizației occidentale. Mai mult, acesta ar fi tot Occidentul. Tiutchev a insistat referitor la această generalizare – „toată noua gândire, încă de la vremea despărțirii de Biserică, adică de la Reformă.” Din nou Tiutchev îl repetă pe Maistre – Revoluția precede Reforma, o egalizează și se identifică cu ea, cu aceste două ridicări. Ar fi necesar să ne reamintim aici că Tiutchev coincide nu numai cu Maistre ci și cu Saint Simeon, care în lucrarea lui *Noul Creștinism* a adus direct împreună aceste două acte ale afirmării de sine revoluționare a umanului „eu.” Aceasta a fost o antiteză organică generală a noii „epoci” romantice, contrastată cu teza critică a unei epoci precedente. După Saint Simeon a urmat Compte. Tiutchev a mers mult mai departe pe de cealaltă parte a subiectului. Pentru el revoluția a început în Occident nu numai în 1789, ci încă din vremea lui Luther. Tiutchev și derivă reforma de la conceptul papal (în aceasta el a fost repetat de Homiakov). A rezultat o singură tradiție revoluționară. Ultima școală revoluționară trage o concluzie simplă, o generalizare extremă. *Tot occidentul este revoluție*, este un fel de revoltă și apoteoză a „eului” uman. În aceasta constă unitatea occidentului. Aceasta este unitatea Revoluției. Occidentul sau Europa îi pare lui Tiutchev ca și un fel de mare unitate duhovnicească, în ciuda tuturor diviziunilor și a dezacordurilor. „Revoluția, care nu este nimic altceva decât apoteoză aceluiași „eu,” care a ajuns la o înflorire deplină, nu a ezitat să recunoască cele ale sale și să salute pe măreții ei strămoși Geroge VII și Luther. Sângele înrudit a început să vorbească în el și l-a acceptat pe el în ciuda viziunilor sale creștine și aproape îndumnezeite, deși și el a fost un *papă*.” Aceasta înseamnă că în Occident nu există și nu poate exista o susținere împotriva Revoluțiilor. O contra reacție la Revoluție, orice reacție la restaurarea Occidentului este o idee unică

și solidă. Occidentul înseamnă Revoluție – în special fiindcă Occidentul este Roma. Roma antică și păgână – „tradiția imperiului Roman” supraviețuind prin secolele creștine. Astfel este un fel de imitație a adevăratei Împărății a creștinismului. Acesta este Cezar, veșnic ostil lui Hristos: *c'est là le César qui sera éternellement en guerre avec le Christ.*” Tiutchev credea că ideea Imperiului a fost întotdeauna sufletul gândirii istoriei Occidentale; dar el a adăugat imediat: „dar ideea imperiului nu a fost decât ideea abducției sau a uzurpării.” Imperiul legat de la Constantin în Orient a fost pentru Tiutchev principalul „fapt creștin,” care neagă orice element păgân – *c'est la donnée chrétienne que la donnée païene cherche à nier.* În esență, în Occident Imperiul este nerealizabil; toate încercările de a îl „realiza” au eșuat în colaps. „Aceasta a fost prada pe care papii au împărțit-o cu cezarii germani. Imperiul legal a rămas îndatorat moștenirii lui Constantin.” Toată istoria Occidentului este cuprinsă în „problema romană” și mai toate contradicțiile și „imposibilitățile” vieții Occidentale sunt centrate în acest sens. Papalitatea a făcut o încercare de a „organiza împărăția lui Hristos ca și o împărăție seculară” și Biserica Occidentală „a devenit o instituție,” „a devenit un fel de stat în stat” – la fel ca și „o colonie romană într-un teritoriu cucerit.” Acesta ar fi motivul pentru acest „duel lipsit de evlavie și sacrilegiu” cu „imperiul.” Acest duel istoric a fost distrus de o cădere duală: în Reformă s-a renunțat la Biserică în numele unui „eu individual” și în timpul Revoluției s-a renunțat la Stat și invers. Totuși, într-un fel ciudat și neașteptat – forța tradiției rămâne tăcută prin care putea vedea că revoluția se sânguește să se organizeze într-un Imperiu repetând cuvintele lui Carol cel Mare. Acest imperialism revoluționat nu poate fi decât o parodie. În „Imperiul” său, Napoleon a încercat să „ungă” și să „sfînțească” (*sacrer*) Revoluția: așa a fost planul „centaurului” său, din care jumătate este Revoluție. „A fost o flacără pământească, nu una duhovnicească.” aceasta este deja o întoarcere directă și deschisă la Roma păgână. Puterea seculară a fost deschisă direct împotriva lui Hristos în numele secularizării și ea a lovit cu o mare lovitură în

ultima temelie „care încă mai susținea cumva rămășițele edificiului creștin în Occident, care a rămas intact după marea cădere din secolul al XVI-lea și a avut loc mai apoi.” Adică împotriva Bisericii Romane. Biserica Occidentală s-a frânt și a părăsit unitatea universală, „creându-și un fel de unitate distinctă pentru sine.” Nu a fost Biserica cea care s-a rupt și care s-a frânt – căci cu adevărat Biserica este una și catolică. Dar s-au creat „două umanități, la drept vorbind,” împărțite, separate de sângele lor istorice. Roma „a ascuns Biserica universală față de Occident,” „a confiscat tradiția universală pentru folosințele ei proprii” – și în acest fel a făcut administrația lumii Occidentale imposibilă: Imperiul este legat de Biserica *universală*. Din proprie inițiativă Roma a început disoluția unității Universale. Încercarea de a absorbi întregul în „propriul ei ego roman” al autonomismul Occidental s-a întors împotriva Romei.

O tranzacție între autocrația voinței umane și legea lui Hristos este ceva care nu poate fi concepută. Aici și acum putem recunoaște cercul lipsit de consecințe distructive al sinelui primordial completat prin sine. Roma creștină stă acum lipsită de ajutor și nădejdi sub loviturile unui românism desacralizat. „Occidentul piere și totul este distrus, totul este în colapsul unei conflagrații generale – Europa lui Carol cel Mare și Europa tratatelor din 1815, papalitatea romană și monarhiile occidentale, catolicismul și protestantismul, credința cea pierdută cu mult timp în urmă și rațiunea redusă la idiotenie. Prin urmare ordinea este imposibil de realizat și libertatea este imposibil de realizat – din câte se pare civilizația se v-a sfârși sinucigându-se peste ruinele pe care le-a acumulat.” Acestea sunt cuvintele care explodează în Herzen în aceeași oră istorică. Aceiași renunțare înspăimântătoare și tremurătoare. Dar acum cu ură și cu o bucurie malicioasă și nu cu reproșuri mândre a contemplat Tiutchev distrugerea Occidentului. Inima sa suferă și se tânguiește, într-o supărare profundă. Tiutchev plânge datorită acelei slăbiciuni fatale în care a fost aruncat Occidentul timp de secole de „păstrarea gărzii Roma a

sacrilegiului.” Occidentul și-a recâștigat conștiința de sine, dar nu a putut depăși otrava moștenită. „Unde este calea de ieșire afară?” la fel ca și Herzen, Tiutchev a făcut apel la Orient. El nu s-a oprit în deziluzie și nici nu s-a finalizat cu un verdict deznădăduit.

„Nu, o astfel de poziție lipsită de naturalețe nu poate fi îndurată. Dacă aceasta este o pedeapsă sau o încercare este posibil să credem că Domnul în mila Lui a abandonat Biserica Romană, cuprinsă de un astfel de foc înflăcărat, pentru veacurile ce vor să vină și ele nu au descoperit calea, nu au găsit o cale de ieșire – o cale care este minunată, radiantă, neașteptată. Flacăra nu v-a fi mică și nici conflagrația din care a fost făcută care v-a devora și v-a reduce la cenușă toate veacurile unor pretenții vane ale unei dușmăanii anti-creștine și care în cele din urmă v-a distruge bariera fatală care ascunde calea de ieșire afară. În fața acestor evenimente care au fost împlinite, în fața unui noi organizații a răului, mult mai înșelătoare și mai amenințătoare decât ceea ce au văzut oamenii vreodată, în fața acestei lumii a răului cu o posesie deplină și o pregătire de a ne confrunta cu răul, cu Biserica ei a necredinței, cu guvernul ei răzvrătit – creștinii au abandonat nădejdea că ei pot fi mutați de la Domnul favorizând forțele Bisericii Sale care ar putea fi comensurate cu o nouă trăsătură pe care El a desemnat-o pentru ei. Nădejdea sa a fost mutată în zorii unei lupte iminente. El v-a favoriza într-o forță deplină și pentru aceasta, la această oră vor fi numiți de către El, El însuși, prin mila Lui milostivă, v-a vindeca rănilor în trupului Său distrus de mâna umană și care acum sângerează continuu deja de opt secole. În recuperarea ei, Biserica Ortodoxă nu a disperat niciodată. În ciuda a mai multe secole de diviziune, în ciuda tuturor prejudiciilor umane, Biserica nu s-a oprit să recunoască principiul creștin și nici nu a disperat în Biserica Romană, că ea este mai puternică în greșelile ei decât, cea pentru durată a mai multor secole, astfel că acum soarta creștinismului din Occident este încă mâinile Bisericii Romane și noi trebuie să nădăjduim că într-una din zilele marii unificări, Biserica Romană se v-a întoarce la această promisiune sacră imposibil de a fi lovită.”

Tiutchev își sfârșește aceste linii solemne cu o pomenire a vizite la Roma a Împăratului Nicolae în 1846. „Apariția în Biserică a Sfântului Petru pentru Împăratul Ortodox – care s-a întors la Roma după atât de multe secole de absență.” Tiutchev își amintește: este cât se poate de memorabil șocul eclectic care a mers prin grămezi atunci când sau ajuns să se roage la mormintele apostolilor. Aceasta a fost un fel de bucurie legală: țarul plecat nu a fost singur în acest sens – cu el a fost toată Rusia și ea s-a afundat. Trebuie să nădăjduim că rugăciunea nu v-a rămâne în van.” Imperiul și papalitatea. Papalitatea v-a fi mântuită de Imperiul rus și Rusia v-a primii tăria din Biserica unificată. Aceasta este concepția lui Vladimir Soloviov – vedem că el a fost anticipat de Tiutchev. „Nu există o astfel de putere nici în Orient. Orientul este posibil, trebuie să fie și v-a fii. Nu aceasta este Rusia. Adică „Marele Imperiu Ortodox Rus greco-roman” în care Rusia fie trebuie transformată fie trebuie descoperită – *quelque chose de formidable et de définitiv*. Imperiul este această limită în spre care trebuie să tindă Rusia. Dacă el nu v-a ajunge la el, ea v-a pierii. Tot sensul și tema primară a istoriei rusești pentru Tiutchev este adunarea „împărăției rusești”, „restaurarea” – și adunarea slavismului. „Aceasta” credea el este cea mai organică și mai legală dintre aceste probleme legale care au loc în istorie.” Împăratul Oriental este mai presus de orice un fel de „țar a tuturor slavilor.” Slavismul este „elementul” Imperiului Oriental – dar numai în măsura ortodoxiei sale își vor împlinii popoarele slavone destinul lor providențial. Pierderea Ortodoxiei ar însemna pierderea chipului național slavon: prin aceasta țările catolicizate se vor dizolva într-un Orient străin. În aceasta Tiutchev a văzut tragedia Poloniei: „tu ai căzut, vultur singular într-un corp curățitor.” Nădejdea cehilor a văzut-o în husim, în măsura în care el păstrează „pomenirile simpatetice ale Bisericii de Răsărit.” Imperiul este unul căci el este un principiu – și prin urmare el este indivizibil. „Imperiul este unul”; sufletul lui este Biserica Ortodoxă; corpul lui sunt triburile slavone. Prin urmare, tribul „secular lipsit de politețe, a fost nou încorporat în Biserica Orientală, care v-a

devenii și care v-a fi un suveran al „poporului.” Datoria istoriei ar fi realizarea imperiului. Ca și o idee și ca și un principiu, Imperiule este nemuritor, dimpreună cu schimbarea de conducători. Acest principiu într-o măsură diferită și într-un sens diferit poate fi manifestat într-un sens diferit al realității istorice. În istoria imperiului pot fi observate eclipse și pauze. Acum, după patru monarhii antice, cu Constantin începe „a cincea,” Imperiul creștin și acum „imperiul final” (*definitiv*). Veacul contemporan este perceput și recunoscut de Tiutchev ca și unul care a pătruns în istoria Imperiului. Acesta este motivul pentru acest sentiment catastrofal, pentru această neliniște apocaliptică. El nu a decis că imperiul este și trebuie să fie născut. „Probabil Rusia v-a pierii.” Tiutchev a insistat asupra acestui fapt mai mult decât orice: din 1815 Imperiul din Occident nu este în Occident” și în al doilea rând, a apărut un moment decisiv căci Europa a intrat într-o dilemă: victorie și distrugere. În orice caz, Rusia este „gardianul Imperiului,” *dépositaire de l'Empire*. „Nu a început nici un fel de război și nici un fel de politică – se formează și începe o nouă lume – și prin urmare ea trebuie să își găsească conștiința ei pierdută. Această întâlnire și ambuscadă a Orientului și a Occidentului este coeziunea a două idei și a două idei pline de forță. „Este vorba de bătălia decisivă a întregului Orient cu Rusia” – astfel a definit Tiutchev densul campaniei din Crimeea. „Ne vom lupta cu morții, fiind înviat pentru noi funerarii.” „Probabil Rusia v-a pierii.” Dara ceasta ar fi un fel de eșec al Occidentului.” Rusia și Occidentul sunt inseparabile. „Occidentul european,” credea Tiutchev „este numai o jumătate din acea mare unitate organică; dificultățile aparent insolubile după cum au fost ele experimentate de Occident. Acum ele se află într-un fel de dezacord și un fel de ruptură. *Tot* Occidentul s-a ridicat împotriva Rusiei – aceasta nu este o unire ci o conspirație. „Dacă Occidentul ar fi unul, noi, vom pierii. Există numai două forme: Roșii – și cei pe care Roșii trebuie să îi devore. Timp de patruzeci de ani am luat această jefuire de la Roșii și acum ne aflăm pe marginea unui abis și acum roșii ne vom mântui. În

aceste cuvinte ar fi imposibil să arătăm în spre ruperea Occidentului, care ne slăbește dușmanul.

Revoluția nu crează nimic; dar în distrugerea Occidentului, în această cale a vremurilor noi nu vom face decât să ajutăm Orientul. Aceasta ne v-a muta barierele din calea rusească, v-a distruge surogatele imperiale occidentale. Monarhiile occidentale vor fi distruse și tronul papal, pătruns de necredință, v-a fi zguduit – aceasta v-a face datoria orientală mai ușoară; „reunificarea ambelor Biserici” și formarea unui „imperiu greco-slavon.” Dacă Rusia v-a câștiga, atunci Occidentul v-a fi mântuit. Aceasta ar implica o pace generală și reconciliere. „Răsunarea universală a soarelui victorios v-a răsună.” Rusia și Revoluția – pentru Tiutchev acestea sunt un fel de principii metafizice, două precepte, „două unități”; două „puteri” (*imperi*). Acum aceasta înseamnă: Occidentul și Orientul. Dar înseamnă ceva mai mult: Hristos și Antihristul. Tiutchev a simțit un fel de tremurat apocaliptic în vremurile lui. El a fost foarte supărat de faptul că numai câțiva au fost capabili să distingă aceste „semne apocaliptice a ceea ce urma să se apropie.”

„Imperiul” aceasta este ideea de bază și categoria primară a istoriografiei lui Tiutchev. El trasează destinul împăraților în istorie—*nu există nici un fel de împărăție pentru destin*. Nu există nici un fel de împărăție pământească. În acest „imperialism ortodox al lui Tiutchev se găsește unicitatea gândirii sale, dar și limitările ei. Chiar și Ivan Aksakov a fost de acord cu faptul că Tiutchev „a trăit afară din Biserică.” Tiutchev a accentuat că nu Orientul a posedat sufletul său nativ – „nu acea regiune nepopulată.” Pentru Tiutchev Ortodoxia nu a fost o realitate vie; a fost mai mult o concepție logică. „Imperialismul” este cel care îl diferențiază și îl distinge pe Tiutchev de restul slavofililor mai vechi. Apropierea lui de Homiakov în caracterizarea sa a denominațiilor occidentale nu este slăbită de această realitate. Cu adevărat, Câteva lucrări de Homiakov au fost scrise ca și replică la broșura critică a lui Laurențiu împotriva articolului lui Tiutchev despre slavofili în

așteptările lui din Rusia a cuvântului liber – căci „taina libertății v-a vorbii liber” în Homiakov.”

„Imperiul lui Tiutchev ne amintește destul de mult de acea universalitate care a mutat tânjirea cea incomodă pentru „contradicțiile europene” în care Dostoevski a văzut predestinațiile rusești, partea noastră între oamenii triburilor arabe. În general, mai multe lucruri îl aduc pe Tiutchev și pe Dostoevski împreună în concepțiile și conjuncturile lor istorice. Soarta rusă este profund legată de soluția problemei Orientale, cu „Constantinopolul nostru.” Dacă natura întunecată a Occidentului a fost discernută pentru Tiutchev în campanile din Crimeea, atunci Dostoevski a înțeles aceste lucruri din experiența din 1877 și 1878. Această comparație poate fi mult mai profundă. În ideile istorice ale lui Dostoevski, chipul Imperiului este trasat direct și distinct. Destinul Occidentului el l-a arătat prin căderea lumii antice în sine și aceasta se pare că a devenit „ideea umanității europene” în general. Acum Imperiul și Biserica stau opuse unul altuia. Dostoevski sfârșește imediat spunând: Apolo [Satan] și Hristos – „omul-dumnezeu se v-a întâlnii cu Dumnezeuul om.” În Occident imperiul a devorat totul pentru sine, chiar și Biserica sau papalitatea, ca și o continuare directă a Imperiului antic și a continuării lui.” Conciliul de la Vatican i-a arătat lui Dostoevski victoria lui Iulian Apostatul. Aceasta este Roma lui Iulian Apostatul, dar ea nu este victorioasă, ci aparent l-a biruit pe Hristos într-o nouă și ultimă bătălie.” Noua reîncarnare a aceleiași „idei romane” a fost văzută de Dostoevski în socialism. Tema și chipul „Imperiului” din Dostoevski cu greu poate fi găsită în Tiutchev. Ideile lui Tiutchev cu greu au fost înrudite în fabrica gândirii istorice.⁵ Vladimir Soloviev a fost mult mai intim și mai profund legat de Tiutchev în sistemele lui religios-istoriosofice.

⁵ A se vedea articolul meu „Dostoevski și Europa,” în *Slavinskaia biblioteka*, II, 2 (Sofia, 1922) (în bulgară). Intenționează să mă întorc la schemă din nou.

Chipul imperiului nu a intrat în schema istoriosofică a lui Soloviov imediat și nu încă de la început. În articolele sale din anii șaptezeci el nu vorbea încă de Imperiu. În acest timp, la fel ca și Dostoevski, el a văzut în Imperiu mai mult un principiu negativ, cea de „a treia ispită diabolică.” Ar fi destul un citat expresiv. „De fapt, scria Soloviov, „odată ce Biserica creștină s-a recunoscut pe sine ca singura societate sacră, privind la restul ca și la un fel de *profanum*, a mutat din stadiu toate semnificație ulterioare, renunțând la o republică sacră. Recunoscând statul numai ca și o forță care constrânge represiv, creștinii au luat de la el orice fel de conținut duhovnicesc pozitiv. Împăratul, ultimul dumnezeu al lumii păgâne, ar fi putut fi pentru ei numai capul suprem, al poliției. În acest fel înseși principiul societății antice a fost abandonat constând dintr-o republică îndumnezeită și din împărat ca și reprezentatul ei.”⁶ Cu adevărat, o astfel de opoziție și diviziune a Bisericii și a statului a fost considerată ceva temporar pentru Soloviov și numai atunci el a putut postula un stat îmbisericit. Totuși, în același timp el a fost mai mult un *narodnik* decât un „imperialist” – și el a fost capabil să vadă în societate o forță sintetică, în popor, în *zemstvo*. El a definit contururile unei teocrații libere în articolele despre „Principiile filosofice ale cunoștințelor integrale” ca și un fel de „societate integrală” – nu ca și „imperiu.” În stat, el a văzut numai un principiu formal, o organizație a libertății și a justiției – nu o întrupare și o putere. Noi motive din lucrările lui Soloviov au apărut la deja la începutul anilor ‘80, când el s-a preocupat mai mult de problemele legate de „politica creștină.” În acele vremuri a existat o schemă care s-a format în statul păgân.”⁷ Imperiul este cel care s-a sfințit – *imperium*; principiul autorității. Unitatea umanității este realizată în special de stat, după cum credea cum Soloviov. „Statul” îi este discernut acum ca și un fel de expresie maximă și pozitivă a unui element pur uman, ca și un fel de „om colectiv.” În

⁶ I, 244.

⁷ III, 737.

stat, umanitatea se protejează pe sine față de natură, față de un haos întunecat – statul reprezintă stabilitatea (*status*) umanității împotriva unor forțe unor forțe elementare care acționează din interior și din exterior.” Numai prin stat poate umanitatea „să se întoarcă liber la dumnezeire,” numai prin statul creștin, dumnezeu-umanitatea poate să fie realizată sau restaurată.⁸ Din acest punct de vedere, tema primară a istoriei este Imperiul și Soloviev a început să studieze destinul imperiului creștin. Imperiul roman a devenit împărăția bizantină. Împărăția a fost cea care nu a reușit în Bizanț – un imperiu crucificat nu a avut loc, ci numai opusul – Imperiul s-a descompus din nou într-un cezarism papal. În Occident, Imperiul s-a fărâmițat mai repede într-un haos feudal și în discordie. Imperiul nu poate fi decât unul și numai autocrația nu poate fi decât suverană. Restaurarea imperiului este posibilă numai în Rusia – aceasta ar fi premisa primară a lui Soloviev. El vede tăria Rusiei în autocrația țarului și în evlavia poporului. Pentru el Rusia este mai presus de orice *Împărăție*. Istoria rusă din nou a devenit în percepția lui istoria Statului rus. Acesta este un Imperiu, nu un stat național. Imperiul în potențial și puterea creativă a țarismului rus nu a fost încă descoperită și nu a fost împlinită. Acestea ar putea fi descoperite mai mult într-o sinteză care trebuie să rezolve și să finalizeze „Marea Dispută,” vechiul argument al Orientului și al Occidentului. Este cât se poate de tipic că în această dispută pentru Soloviev purtătorul principiilor pământești umane se dovedesc a fi Orientale – el se contrazice fără să fie conștient, căci ca și adăugare este Occidentul care este schema generală care semnifică și care exprimă afirmarea de sine a elementului uman, dar pentru Orient este mai mult umilirea principiului uman și a libertății care îi este tipică. Totuși, *Împărăția* rămâne în Orient. „Noi suntem oameni ai prezentului, țariști.”⁹ Rusia și numai Rusia ar putea fi o *Împărăție* universală, *Împărăția* universală care se poate descoperii. În aceasta

⁸ III, 370.

⁹ IV, 30.

Soloviov a văzut sensul final al reînnoirii Bisericii, pe care a predicat-o în anii optzeci. Aceasta a fost strict vorbind, nu atât de mult o „unificare a Bisericilor” cât mai mult o *reunificare* a unei împărății a două forțe teocratice primare și a doua principii care, atunci când sunt separate, sunt egal de insuficiente pentru realizarea afacerilor Dumnezeu-umanității pe pământ. Soloviov a crezut că numai reunificarea cu principiul preoției v-a fi capabil să se descopere potențialul țarist al Rusiei în Imperiu. Dar și vice-versa: numai printr-o împărăție îmbisericită poate tăria preoției să fie descoperită lumii. În alte cuvinte, Biserica v-a fi împlinită în Împărăția Cerurilor numai printr-o împărăție pământească, prin Imperiu. Pentru acest motiv, noțiunea țaristă a zilelor prezente din Rusia, trebuie să respingă complacerea de sine națională, trebuie să îplinească trăsăturile unei noțiuni de sine – și în acest fel v-a fi infuzată cu tărie, se v-a începe procesul adunării sau a integrării lumii umane care s-a fragmentat. Imperialismul prin negația de sine – acesta este gândul nou și paradoxal al lui Soloviov. El dovedește că aceasta este extrema cărții sale franceze.¹⁰ În introducere el vorbește mai mult de Imperiu ca și de un fel de împlinire a statului și pretinde cât se poate de direct: „stabilizarea preoției este un fapt împlinit, dar frățietatea deplină este încă un ideal, pentru aceasta termenul de mijloc – Statul în legătură creștinismul – determină soarta istorică a omenirii și în Statul Creștin. Biserica nu devine doar un templu, ci un corp viu al lui Dumnezeu. Este cât se poate de interesant că mai toate ereziile Bisericii primare au fost examinate aici de Soloviov din punctul de vedere al Statului. „Erezia a atacat unitatea desăvârșită a dumnezeiescului și a omenescului în Iisus Hristos cu scopul de a subestima încă de la bază legătura organică a Bisericii cu Statul și pentru a conferii acestuia din urmă o independență necondițională.” Erezia a fost astfel în accepțiunea lui Soloviov un fel de Imperiu bizantin definit

¹⁰ *Rusia și Biserica universală*, p. 1889, Put (1911). A se vedea în special introducerea, p. xxiv ff și Cartea II, ch. 7. Monarhii Daniel, „Roma” și Amor, p. 134.

prin sine, păgân, pseudo-creștin. În alte cuvinte, erezia însemna revoltă și obstinență a unui Imperiu care nu a fost încă îmbisericit. Acum „misiunea se găsește într-un Stat creștin,” respins de Imperiu grec, care prin puterea Sfântului Petru v-a fi transmis lumii romano-germane. Totuși, trebuie spus că monarhii medievale occidentale nu și-au realizat misiunea – „Sfântul Imperiu Roman al națiunii germane” s-a dovedit a fi un fel de ficțiune istorică. În cele din urmă, statul Occidental s-a despărțit total de Biserică. La ora actuală în lumea prezență nu există nici un fel de Împărăție creștină și aceasta slăbește Biserica, o slăbește de tăria ei seculară, de puterea din lume și asupra lumii. Misiunea religioasă și cea istorică a Rusiei este determinată, în înțelegerea lui Soloviov de puterea statului. Această putere trebuie să se supună preoției. Atunci din nou și pentru totdeauna Biserica se v-a găsi pe sine într-un trupă comun – o nouă împărăție și astfel se v-a ridica o Împărăție veșnică. Aici este exprimat un nou motiv în Soloviov. El trasează soarta imperiului într-o lume antică care a mers până în vremea când „dintr-o coeziune deformată și transparentă a unor elemente variate ale umanității unite într-un corp uniform și organic, Imperiul roman, cu un centru viu și personal; Cezar Augustus, purtătorul și reprezentatul unei voințe unificate a întregii rase umane.” Acest Imperiu s-a bazat numai pe succes și pe un fel de tărie oarbă. Tocmai pentru acest motiv a fost mutat. Ca să fim mai preciși, monarhia politică a fost umbrită de elementul duhovnicesc. Monarhia universală și unitatea internațională au fost păstrate. Mai mult, centrul unității nu a fost mutat geografic. Dar a existat o mutație de dinastii; dinastia lui Iulius Cezar, proclamat mare preot și dumnezeu, care a fost înlocuită de dinastia lui Simon Petru, mare preot și slujitor al robilor lui Dumnezeu.” Imperiul a fost imoralizat și în special imperiul roman. Roma nu mai stă ca și o entitate imutabilă și ca și forma eternă a împărăției lui Dumnezeu. „Marea, sfântă și eternă Romă.” Soloviov i-a scris lui Aksakov că el crede în această Romă, „ca mai înainte de a mă pleca o iubesc cu toată inima și tăria sufletului meu și în doresc restaurarea unității și a

plenitudinii Biserici Universale căci eu aş putea să fiu blestemat ca și un paricid dacă voi pronunța un cuvânt de condamnare împotriva Sfintei Rome.”¹¹ Mare și eternă Romă, oraș etern, *Urbs aeterna* – invizibil și aici – un anumit vârful capital sau stâncă. Pentru Soloviov înseși Biserica este Roma. Lui nu i-a alunecat limba în gură când a numit „pe părintele lui Aeneus” ca fiind imediat după „tatăl credincioșilor, Avraam.” Roma nu peregrinează – nu a existat, nu există și nici nu v-a existat a doua a treia sau a patra Romă. Mediul social se schimbă, în care este realizată puterea singulară a unei singure Rome. Roma nu peregrinează ea nu este încarnată. De fapt, Biserica a devenit un imperiu. Învățăturile lui Soloviov despre Imperiu sunt foarte complexe. În ea se intersectează diferite motive și influențe. Nu este adevărat că a fost influența lui Tiutchev primară și deplină. Totuși, nu este adevărat că plecând de la Tiutchev Soloviov a împrumutat acest chip al *țarului rus în scaunul papal al Romei*, care realmente exprimă cel mai primar concept al lui Soloviov. „Rusia și Biserica universală” – și de fapt Rusia țaristă și Roma papală ca și manifestări ale Împărăției și a Preoției. Conceptul de reunificare creștină este arătat în Soloviov ca și un plan de acțiune al Bisericii creștine. Centrul țarist trebuie să fie în Rusia. Triburile salve vor fi noul corp. În Soloviov tradiția slavofilă nu a apărut încă, dar în cartea sa franceză aceste lucruri pot fi simțite foarte bine. Bineînțeles că influența croată și cea directă a lui Strossmeyer i-au dat viață. Dar din nou, nu este Tiutchev cel care i-a reamintit lui Soloviov acest vis despre schimbarea Rusiei în împărăția greco-slavonă în care popoarele Europei își vor găsi pacea și fericirea. Atunci când câțiva ani mai târziu și acum din ce în ce mai mult în deziluzie, Soloviov i-a scris lui Tiutchev, el a oferit niște detalii cât se poate de veridice referitor al aceste presupuneri imperialiste ale poetului. El nu a argumentat cu ei. El nu a obiectat, nu a negat că Rusia este sufletul viu și centrul umanității. El a recunoscut că recunoașterea mondială în lume a Rusiei v-a fi

¹¹ VII, 131-134.

realizată nu de niște trăsături externe ci de unele interne. Rusia ar fi putut devenii „Împărăția creștină” chiar și fără Moscova, ea ar putea devenii împărăția adevărului și a milei.¹² Deasemenea, Tiutchev nu s-a îndoit de aceste lucruri.

PREMONIȚILE ISTORICE ALE LUI TIUTCHEV

V ara anului 1923 a marcat a cincea aniversare a morții poetului Tiutchev și aceasta a oferit asupra noastră plăcuta obligație a comemorării lui și a experimentării plăcerii oferite de o muncă creativă. Geniul poetic al lui Tiutchev a fost mare și original. El a combinat o estetică penetrantă și uimitoare și o viziune filosofică cu o ușurință neegalată și cu libertatea dicției poetice rusești. În acest sens am putea să îl comparăm cu Goethe. Tiutchev a văzut în natură, simțind ființa ei adâncă, viața ei secretă și ființa ei. El s-a simțit că există într-o lume animată și vie, una care a fost plină de o tărie inepuizabilă și care a fost creată continuu de o forță primară. Cu o sensibilitate uimitoare el a perceput unitatea, corectitudinea și completitudinea ființei și a găsit în sine un ecou al vocilor vii împrăștiate prin tot universul. Puterea și forța concepției lui estetice și a celei filosofice, trebuie salutată ca și primul dintre poeții ruși. Probabil tocmai această tărie poetică, care cere o mare concentrare duhovnicească ca să fie înțeleasă, a prevenit și încă previne o evaluare dreaptă a realizărilor studiului critic rusc. Totuși, cu greu există vreo nevoie să vorbim de Tiutchev ca și poet. Trebuie să citim și să recitim versurile lui, să le absorbim și să le reținem. Cu mai mulți ani în urmă am primit în dar un comentariu filosofic și artistic ilustrat a lucrărilor lui într-un remarcabil articol de Vladimir Soloviov. [A se compara articolul despre Tiutchev de profesorul Frank, retipărit ulterior fără aprobare ca și *Zhivoe žanie* (Berlin, 1922)]. Este foarte dificil să mai adăugăm ceva. Pentru acest motiv, în paginile care urmează, ne-am

¹² VII, 131-134.

centrat atenția pe un alt aspect al lucrării lui Tiutchev – pe previziunea lui istorică. Aceasta a fost rar discutată și puțin cunoscută. Aici deasemenea, puterea și intuiția liricii sale minunate este descoperită din nou. Ceea ce este uitat trebuie adus din nou în atenția minții.

„Din cele mai vechi vremuri, în Europa au existat numai două puteri reale: Rusia și Revoluția. Ele s-au întâlnit acum față către față și în toată probabilitatea, s-ar putea ciocni una cu alta chiar mâine. Între ele nu este posibil nici pactul și nici compromisul. Viața uneia înseamnă moartea alteia. Referitor la acest conflict, cel mai mare pe care lumea actuală a fost martor, v-a depinde timp de secole viitorul politic și religios al umanității. Așa a scris Tiutchev într-un din articolele lui politice și filosofice scris în franceză. Aceste rânduri au fost scrise în 1848. Această juxtapunere a două idei care se juxtapun ne oferă cheia la sistemul și a premonițiilor istoriosofice al lui Tiutchev.

Fără nici un fel de îndoială Tiutchev nu a pus în opoziție Revoluția tocmai fiindcă el a perceput-o ca și un fel de fortăreață a absolutismului sau un fel de zid de apărare al „reacției.” La fel ca și primii slavofili, atitudinea în spre „ceea ce a purtat oficial numele de Rusia” a fost o negație deplină și uneori un fel de indignare teribilă. Pentru el, „Rusia oficială” a fost ca și un fel de „viziune a lui Iezechiel” și plin de un fel de înclinație melancolică, el a întrebat: „aceste oase vor mai putea ele să trăiască? Numai Tu știi o Doamne.” Dar cu adevărat, ele nu pot fi aduse înapoi la viață decât de suflarea Domnului, de suflarea unei furtuni teribile, care numai ea ar putea să le umple de viață.” Pentru Tiutchev, „mentalitatea oficială” a apărut ca și inclusă într-un „cerc magic” și plin de batjocură el a scris: „eu voi pune un pariu în Ziua Judecății și oamenii vor fi găsiți în Sank Petersburg pretinzând că lor nu li s-a spus nimic despre aceste lucruri.” Rusia oficial și-a pierdut definitiv și final orice simț și înțelegere a tradiției sale istorice,” scria Tiutchev. Dar aceasta nu a fost numai pentru Rusia, nu a fost nici măcar pentru Rusia reală. Dincolo de această „așa-zisă civilizație”,

care a fost hrănită în „nefericita noastră țară,” dincolo de acest „non-sens teribil, teribil dar totuși comic,” el a recunoscut ceva gigantic și final, ceva care nu poartă nici un fel de nume în istorie dar care trăiește și se extinde în chiar fața ochilor contemporanilor, atât prieteni cât și inamici.” Această nouă Rusie, Rusie *în ființă*, este singura Rusie reală. Pentru Tiutchev, Rusia a fost „tărâmul îndurării infinite” prin care, „binecuvântând calea sa” pășește „Regele Ceresc îmbrăcat în veșminte servile.” Este o lume frântă, „una în principiu, coezivă în părțile componente, trăindu-și propria viață și slujba duhovnicească sunt una.” Nu singure, nici în credință, ci în ceva care stă nemărginit mai adânc decât simple crezuri. Pentru Tiutchev, Rusia a fost „o altă Europă” [*l'autre Europe*], a doua parte „a unei unități majore organice – lumea creștină.” „Europa Orientală este o soră vrednică a Occidentului creștin.” Cu această Europă Tiutchev confruntă vechea, inerta, forță materială și crudă, dar un principiu duhovnicesc dător de viață, o idee care este o putere.

Concepția lui Tiutchev despre „Revoluție” nu a fost doar o revoltă populară, „un impetuu iubitor de libertate.” Revoluția a fost pentru el esențial un principiu, o „idee” și în acest sens Tiutchev i s-a asemănat lui de Maistre. Tiutchev a scris: „*dubul anti-creștin este sufletul Revoluției; în aceasta își are el caracterul său propriu și esențial... el este cel care a văzut prin sine teribila sa putere pe care o are asupra lumii.*” Pentru el, Revoluția nu a fost doar o simplă teorie arbitrară, cazuală, specială, ci o limită finală, ultimul cuvânt al aceluia lung proces intelectual denumit de obicei ca și „civilizația modernă.” Acesta este tot țelul gândirii moderne încă de la ruperea ei de Biserică – cel mai pur produs, ultima expresie a ceea ce timp de trei secole a fost cunoscut sub numele de *civilizație occidentală*.” „Egoul uman, care a aspirat să fie independent față de tot ceea ce este extern cu excepția sinelui, nu a recunoscut nici un fel de lege cu excepția voinței de sine, adorând sinele în locul lui Dumnezeu,” această „autoritate asumată prin sine,” această „apoteoză a egoului

uman” – care este Revoluția. Este substitutul lui Antihrist pentru Împărăția lui Hristos. Este tradiția Imperiului Roman care a străpuns prin fortificația seculară a creștinismului. Este Cezar etern în conflict cu Hristos [*„c'est le César, qui sera éternellement en guerre avec le Christ”*].

Rusia și Revoluția. Cele două nu sunt doar forțe politice și empirice. Ele sunt două principii metafizice universale, două legăminte ale ordinii umane, „două unități” – una făcută de „sânge și fier” și cealaltă făcută de „iubire” – două puteri. Orientul și Occidentul sunt încarnări ale acestor principii duhovnicești: „adevăratul Imperiu al Orientului, premergătorul fantomatic și imperfect a ceea ce a fost primul Imperiu Oriental al conducătorilor bizantini și „imperiul uzurpator al Occidentului.” Tiutchev a contemplat distrugerea de sine inevitabilă a imperiului occidental. El concludă articolul său despre „Rusia și Revoluția” în felul următor: „ar putea fi spus că Domnul a trasat deja foc pe cer, întinericul care precede furtuna ce se apropie... Occidentul este deja în ruină, totul a fost distrus, totul s-a fărâmițat într-o conflagrație generală – Europa lui Carol cel Mare și Europa Tratatelor din 1815; Scaunul Roman la fel ca și monarhiile Occidentale; catolicismul și protestantismul, credința pierdută de mult și intelectul adus la *reductio ad absurdum* final; ordinea a devenit imposibilă și libertatea a fost neexistență și asupra acestor ruine care s-au acumulat, civilizația modernă a comis suicid...”

Este oare adevărat că Iadul sau o tărie infernală

Sub spumegarea plânsului de jărat

A aprins străfulgerările lui Satan

Temeliile lumii de rup,

Și fac ca cele mai josnice adâncuri iasă în relief?

Așa se întreba Tiutchev, copleșit de impresia revoluției din februarie 1848 (Oceanul și piatra). Premizele lui apocaliptice ne reamintesc de respingerile aprehensive realizate de un alt observator rus; Herzen. La fel ca și Herzen, Tiutchev s-a întors în spre Orient, exclamând: „plin de îndoială că Orientul stă tăcut!”

Orientul adică Rusia, ca și un fel de „arcă sacră”, ca și o piatră nemișcată, un „vârf de granit gigantic,” se ridică indesructibil peste „tumultul murdar al valurilor” în mijlocul unei furii de elemente care oscilează, în ceasul unui „cataclism gigantic.” „Din 1815 scaunul imperiului roman nu a mai fost așezat în Occident,” afirma Tiutchev. „Imperiul a migrat, în esență și și-a găsit centrul în locul unde tradiția Imperiului a viețuit din vremuri nemuritoare.” Aici Tiutchev nu a voit să spună relații politice sau o autoritate externă. În orice caz, el nu a voit să spună numai acestea. Pentru el, „Occidentul european a fost numai o jumătate din marea unitate organică. Dificultățile aparent de nedepășit experimentate de Occident se vor rezolva numai în celelalte jumătăți.” „Ceea ce încep acum nu este nici război și nici papalitate, acestea sunt durerile nașterii unei noi lumi și prima ei datorie este de a își recupera conștiința ei uitată” – așa a fost interpretarea lui Tiutchev la Războiul din Crimeea. În ea, el a văzut „o luptă deplină între Occident și Rusia ca întreg.” „S-ar putea termina ca și o victorie pentru Rusia – sau probabil Rusia este destinată pierii.” Victoria Rusiei ar însemna o pacificare generală și un fel de regenerare, bucuria unei „învieri universale.”

Tiutchev visa:

„Așteaptă un moment! Privind,
Către est și vest, către sud și către nord
Bunele vestiri ale soarelui vor arde
Chemarea razelor lui depline.”

Atunci v-a apune pentru lume „ziua ortodoxă universală.” Ea v-a aduce cu sine uitarea finală a „suferinței și a tristeții când v-a ridicat pentru totdeauna întunericul atotputernic de care suntem acum cuprinși”; aceasta v-a aduce noul mesaj, viața și lumina unor timpuri mai bune care vor urma.” Primii slavofili au visat la această zi atunci când „Rusia penitentă”, „orientul încă arzător” se v-a trezii și „își v-a aduce mesajul ei tainic al libertății” unor popoare și națiuni europene distrase. „Lumea v-a fi iluminată de razele iubirii, sfințeniei și a păcii.” Astfel v-a fi realizată pan-umanitatea care este

destinată să termine nostalgia asemănătoare cu moartea „predestinației Rusiei,” „soarta noastră” între oamenii de rasă ariană.

Pentru Tiutchev, Occidentul a apărut ca și o mare unitate. Istoric, totul a crescut din aceleași rădăcini și aceste rădăcini au fost Roma. Iată ce scris Tiutchev: „acum la fel ca și mai înainte, Roma este acoperișul lumii Occidentale” și prin urmare toate contradicțiile și „imposibilitățile” vieții Occidentale sunt centrate pe „problema Romei.” Totuși, în toată istoria sa, Occidentul a fost divizat lăuntric. „Principiul Imperiului a fost întotdeauna sufletul istoriei Occidentale,” după cum a afirmat Tiutchev, adăugând plin de rezervă: „totuși în acest Occident, Imperiul a fost întotdeauna întemeiat pe uzurparea și jefuirea puterii.” În vremea lui Constantin, cuviosul Imperiu a fost mutat în Orient. După Tiutchev, aceasta este premiza creștină pe care sânguințele păgâne au încercat să le nege: *c'est la donnée chrétienne que la donnée cherche à nier*. Prin urmare, „imperiul” Occidentului se opune naturii și a fost întemeiat pe violență. Prin urmare, el nu poate ajunge niciodată la împlinire și toate încercările unei organizări temerare a lui sunt sortite pieriri. „Este captura pe care papii Romei au împărțit-o cu cezarii germani. De aici toate neînțelegerile lor. Imperiul legitim a rămas legat de moștenirea lăsată de Constantin.” Papalitatea a susținut că „Împărăția lui Hristos trebuie construită ca și o împărăție a acestei lumi.” Consecvent, Biserica Occidentală a încetat a mai fi „o comunitate de credincioși, uniți liber în duh și în adevăr întru legea lui Hristos.” Ea a devenit o „instituție, o forță politică,” un „Stat în stat.” Ea a fost transformată, într-o „colonie romană a unui imperiu cucerit.” Pentru acest motiv ea a fost inevitabil trasă în „lupta de apărare singură și profană” cu Imperiul. Acest „conflict crunt al mai multor secole între suveranul pontif și Imperiu” s-a finalizat într-o cădere dublă: „Biserica a fost renunțată de către Imperiu în numele unui „ego uman individual” și Statul a fost respins de Revoluție. Forțele tradiției totuși, s-au dovedit mai puternice astfel încât Revoluția înseși a încercat să creeze un

imperiul și să împlinească realizările lui Carol cel Mare. Datoria lui Napoleon, „centaurul al cărui jumătate de corp a constatat din Revoluție” a aspirat să „consacre” Revoluția. O idee similară a inspirat pe „scribii revoluționari” din Italia și pe Prințul Bismark. Aici el a fost martorul unei întoarceri directe la Roma păgână. Puterile acestei lumi sunt direct deschise împotriva lui Hristos. Ei au atacat ultimele „susțineri ale rămășițelor imperiului creștin ca și rămășițe ale structurii creștine care a rămas deplorabilă după marea catastrofă a secolului al XVI-lea, dimpreună cu contururile ei terestre subsecvente.” Căci indiferent cât de slabă și de distorsionată ar fi, credința în Hristos rămâne încă catolicism. Biserica Orientală s-a depărtat de la unitatea ecumenică „creându-și un destin separat pentru sine.” Tiutchev a accentuat ideea că „nu Biserica este cea care s-a împărțit, căci Biserica este una și catolică [universală].” Sunt două lumi, „două umanități la drept vorbind, care s-au dezmembrat și au devenit lipsite de unitate urmând fiecare un steag propriu.” Roma „a avut grijă să se impună pe sine între Orient și Biserica Ecumenică,” „să confisce tradiția ecumenică în favoarea ei,” făcând imposibil progresul ordonat al lumii Occidentale din cauza faptului că Imperiul este legat de o Biserică *universală*. Roma, în asimilația ei de sine impusă a Bisericii Universale „cu Egoul ei roman,” a pus temelile unui autonomism lipsit de Dumnezeu care s-a întors împotriva ei înseși. „Aceasta deoarece nu este posibil nici un fel de compromis între autoritatea asumată de sine a voinței umane și a legii lui Hristos.” Grigorie VII, cu nimic mai puțin decât Martin Luther, este „un maestru glorios al Revoluției,” fapt recunoscut chiar și de „școala revoluționară modernă.” Reforma și-a sumat datoria Romei și a făcut primul pas al ruperii relațiilor doctrinelor anticreștine care au penetrat în comunitățile europene occidentale. Astfel, este cercul unor consecințe distructive ale voinței de sine originale împlinite prin sine. Roma creștină stă acum neajutorată, incapabilă de a mai rezista în fața masacrului lumii pe care ea a hrănit-o. Sentința a fost

purtată într-o „Romă renegată” împotriva unui „Dalai-lama al Vaticanului,” a „unui fals vicar al lui Hristos.”

Atitudinea lui Tiutchev față de „un Orient care piere” nu are nici un fel de mânie sau rea voință în el. Este plină de un fel de compasiune și de melancolie. Sufletul ei este aprins cu suferință și cu necazuri. El a realizat că lăsat prin sine Occidentul este incapabil să își realizeze propria renaștere religioasă și că orice revoltă împotriva „falsității milenare” a „păstrării unității Romei” v-a merge pe „căi greșite,” v-a da mai multe răni asupra trupului însângerat al Bisericii și v-a sfârșii într-un „capăt de linie mort și impenetrabil.” El a vizualizat cât de lipsit de nădejde sunt „toate aceste națiuni curând deșteptate care caută adevărul lui Dumnezeu.”

Ea nu poate învinge! Fiindcă încă necurată

La fel este otrava acelei fântâni.

Ea crește dimpreună în ele cele mai adânci

Și mult v-a curge. Unde este vindecarea?

Tiutchev nu a putut să se lase pe sine să fie stăpânit de duhul unei deziluzii amare. „Imposibil” protesta el:

Astfel de condiții lipsite de naturalețe și teribile ar trebui să dureze pentru totdeauna! Fie că ele sunt poruncite de Dumnezeu ca și un fel de pedeapsă sau de proces, mult dorite de Biserica din Roma, închise în acest cer de foc? El nu v-a arăta la finele drumului și nici nu v-a arăta un fel de rută de scăpare – minunată, luminoasă și nevăzută? Grozave vor fi flăcările și de multă durată v-a fi conflagrația care este destinată să devoreze și să reducă la nimic pretențiile vagi ale dușmăniei creștine de mai multe secole, de a zgudui bariera fatală care a obstrucționat tânjirea după culminare. În fața evenimentelor prezente, în fața unor forțe noi organizate, mult mai amenințătoare și mai primejdioase decât orice din această lume și pe care le-am fi putut vedea noi, în fața acestei lumi a răului în care toți suntem înarmați pentru bătălie, într-o lume în care paradoxal putem vorbi de o biserică a ateismului și a guvernului ei revoluționar – este totuși posibil să spunem că creștinii nu sunt

lipsiți de nădejdea că Domnul v-a oferii tărie Bisericii Sale în proporția unei noi datorii permise ei? Ar trebui noi să abandonăm nădejdea că în evul unei combateri decisive, El o v-a înzestra plin de milă cu plinătatea puterii? Sau că în ceasul numit de El, chiar El v-a vindeca cu rana sângerândă făcută pe trupul ei de mâini omenesti, care a sângerat opt secole? Biserica Ortodoxă nu a disperat niciodată referitor la o astfel de vindecare. Suportând timp de mai multe secole de înstrăinare și în ciuda tuturor prejudiciilor umane, Biserica nu a încetat să recunoască faptul că principiile creștine nu erau încă moarte în Biserica Romei, că ele au fost mai puternice decât greșelile ei anterioare și decât patimile umane... Biserica este conștientă că în timpul secolelor care au trecut, la fel ca și acum, soarta creștinismului Occidental este încă în mâinile Bisericii Romane și ea certifică faptul că în ziua marii reuniuni Biserica Romei se v-a întoarce la promisiunea ei fără nici un detriment.

Tiutchev își încheie articolul său reamintindu-și „emoția răspândită și simțită din toată inima” evocată în 1846 de vizita împăratului Nicolae I la Roma: „apariția unui Împărat ortodox, reîntors la Roma după mai multe secole de absență, în Biserica Sfântului Petru.” Tiutchev își reamintește de „tremuratul electric care a pătrund prin mulțime la vederea suveranului ortodox care cinstea la mormântul Apostolilor. Emoția a fost legitimă: țarul nu a îngenunchiat singur, căci toată Rusia a fost postrată în rugăciune cu el. Haideți să nădăjduim că cerea lui oferită la sfântul lui mormânt nu a fost deșert!”

Tiutchev, într-un fel specific lui, a prefigurat aici visul lui Vladimir Soloviov al unei reconcilierii universale și a unei regenerații a lumii prin „reunificarea Bisericilor”, vizualizată de Soloviov ca și o unitate a pontifului ecumenic al Romei și a țarului universal al Rusiei. Papalitatea v-a fi mântuită prin Imperiul rus, în timp ce Rusia își v-a trage tăria înnoitoare dintr-o Biserică reunită. Acesta a fost visul lui Tiutchev, la fel de bine. El a scris: „există numai o putere seculară care înclină în spre Biserica ecumenică care este

capabilă de a reforma papalitatea fără să insulte Biserica. Nu a putut și nici nu v-a putea exista o astfel de putere în Occident.” Nici în Orient nu v-a putea exista *în vremurile de acum*. Potențial, este conceptibil și puterea trebuie să existe. Acest imperiu nu este Rusia. Este „marele Imperiu Greco-ortodox” în care trebuie să se extindă Rusia. Este culminația ei istorică, la care aspiră Rusia. „Dacă Rusia s-ar fi dezvoltat într-un imperiu ar fi explodat,” afirma Tiutchev. Pentru el, toată istoria trecută a Rusiei a semnat numai creșterea unei împărății ortodoxe. Din acest punct de vedere putem privi istoria cuceririlor Rusiei. Din acest punct de vedere putem privi istoria „cuceririlor” Rusiei. Pentru ei, aceasta reprezintă „cel mai organic, cel mai legitim și mai absolut legitim din toate procesele istorice,” „marea restabilire” sau „adunarea împreună a slavilor.” Căci pentru el, Împăratul din Orient este mai presus de orice un „țar panslav.” Slavismul este „elementul” Imperiului Oriental și popoarele slavone care consecvent și-au împlinit destinul lor național numai în măsura în care au rămas credincioase Ortodoxiei. Cei care și-au pierdut credința ortodoxă sau mai bine spus și-au abandonat „statutul lor național.” Acele națiuni care prin urmare au îmbrățișat romano-catolicismul sunt prin urmare asimilate în națiunile străine ale Occidentului. Prin urmare, în aceasta constă pentru Tiutchev tragedia Poloniei: „voi ai-ți căzut în flăcările purificatoare, o tu acvilă a felului tău propriu!” Nădejdea națională a cehilor constă în faptul că tradițiile husite mai păstrată încă „niște reminiscențe simpatetice ale Bisericii Orientale.” „Imperiul este unul,” scria Tiutchev în primele lui note ale unei cărți nepublicate, *Rusia și Occidentul*, „căci sufletul ei este Biserica Ortodoxă, iar corpul ei neamul slav.” Prin urmare, numai când popoarele componente sunt adunate împreună în staulul Bisericii Ortodoxe, vor devenii „rengații lumii,” cei care vor conduce. În filosofia lui Tiutchev la fel ca și mai apoi în Dostoevski, destinele lumii sunt strâns legate cu „problema orientală.” Împlinirea ultimă a istoriei ar fi crearea „Imperiului.” Ca și o „idee” de bază și una principală, Imperiul este veșnic. El a existat de mai multă vreme, numai conducătorii lui s-au

schimbat.” Totuși, Tiutchev a calificat această afirmație. „Acest Imperiu care în substanța lui este nemuritor, ar putea trece în procesul evoluției lui prin fraze de debilitate, eclipsă și colaps intermitent.” După patru monarhii antice o a cincea a prins ființă, întemeiată de Constantin cel Mare: „imperiul creștin,” care este destinat să devină „imperiul *final*.” Tiutchev a privit epoca prezentă ca și pe o perioadă a unui „colaps intermitent” – de aici prerogativele unei catastrofe care a impus ceva mai mult. El nu a avut curajul să afirme implicit că Imperiul s-a născut. Credința sa, atât de plină de niște anticipații ale bucuriei, a fost obscurizată constant de premoniții și de îndoială. Ocazional el s-a lăsat purtat de „presentimentul său al unui viitor ce nu poate fi cuprins,” de extazul ce v-a să vină când tot ceea ce este umbros v-a dispărea, atunci când judecata lui Dumnezeu se v-a pronunța și marele Imperiu se v-a întemeia.” Acum și atunci, el a admis cu consternare că „probabil Rusia v-a pieri.” Un lucru a fost sigur: a venit vremea ceasului decisiv. Europa a fost de alternativă distrugerii și a victoriei. Tot Occidentul său aranjat în fața Orientului. Tiutchev a fost descurajat de lipsa generală de conștiință a „unor semne apocaliptice clare ale unui viitor care se apropie.” „Dacă Occidentul ar fi unul,” spunea el, „atunci am pieri toți. Dar există două: Occidentul Roșu și celălalt Occident pe care Occidentul Roșu trebuia să îl cuprindă. Timp de patruzeci de ani am luptat pentru acest Occident Roșu ca să fie cuprins – și iată, acum stăm pe marginea unui abis în timp ce Occidentul Roșu ar fi Mântuitorul nostru.” Această folosință profetică nu conține nici un fel de simpatie față de „haosul” revoluționar. Este mai mult un fel de estimare a procesului dual al Occidentului, care nu face decât să slăbească destinele. Revoluția nu crază nimic. Totuși, prin faptul că aceasta conduce Occidentul ea i face un serviciu Orientului – cam aceasta ar fi în esență ideea lui Tiutchev. Revoluțiile slujesc mai mult pentru a înlătura obstacolele în fața progresului Rusiei. Acestea constituie un pericol în măsura în care ele reprezintă un fel de „substitute” pentru adevăratul „Imperiu.” Monarhiile

Occidentale se fărâmițează, tronul papal se clatină sub crima morților și la fel și datoria Orientului – „re-unificarea ambelor Biserici” și „întemeierea unui mare imperiu slav” – este ceva de făcut mai ușor.

„Imperiul” – acestea este principiul fundamental al filosofiei istorice a lui Tiutchev. Ideile lui sunt pur empirice. Atenția lui este îndreptată în spre subiecte politice contemporane exclusive, referitor la destinele împărățiilor. Vorbind despre Orient, el este preocupat de „împărățiile ortodoxe.” Ortodoxia nu este menționată niciodată. Nu este o misiune accidentală. Ivan Aksakov a avut dreptate atunci când a spus despre Tiutchev că „personalitatea sa, până la ultima fibră și tendon, respinsă șarmul unei culturi mai înainte, multiple *care nu era rusească*.” Tiutchev s-a apropiat de Rusia din exterior. El a fost legat de ea prin legături de sânge și idei, dar nu de nici un fel de afinitate a duhului. Nu a fost deloc produsul întâmplării că el și-a permis în inima sa nu iasă afară la „cătune sărace,” la „natura sa obsoletă,” la pământul său natal. Poetul scria: O nu, nu aici! Căci acest pământ nelocuit nu a fost casa mea. Nu a fost niciodată duhul casei mele.

Tiutchev a tratat Rusia și Ortodoxia ca și un fel de problemă intelectuală, ca și un tip ideal. Fără să fie asemenea lui Homaikov, nu putea spune că Ortodoxia a fost viața lui. Este cât se poate de greu să facem vreo legătură între imperialismul lui ortodox și inuiția cosmică inegenioasă care a fost sursa inspirației slujirii sale. În aceasta constă distincția profundă și de nedepășit între Tiutchev și primii slavofili. Ideea Imperiului nu a jucat un rol esențial în viziunea lui Kirevsky sau Homiakov. În loc, ei au tins să sucumbe ispita opusă – ca „a exaltării unui absențe a puterii.” Lor le era propriu contrastul duhovnicesc vivid dintre Orient și Occident, care a fost foarte puțin vizualizat de Tiutchev. Aprecierile lui ale Orientului au fost un fel de duh tipic negativ al romantismului reacționar. El vorbea de Revoluție în termenii lui De Maistre și Saint Simeon. Fără nici o îndoială nu poate exista nici un fel de dispută referitoare la plagiat. Este mai mult un fel de înrudire tipică

a unui anumit fel de receptivitate mentală. Tiutchev a vorbit de orient dintr-o perspectivă vie și uimitoare. El a fost incapabil de a crea o imagine vie pentru Rusia, indiferent cât de senzitiv a fost el față de iubirea lui tainică. „Împărăția ortodoxă,” „moștenirea ei din anticul Bizanț,” peisajul rusesc – toate acestea l-au împiedicat din a realiza ortodoxia ca știm o cale a Adevărului. Înseși termenul „universal” el l-a interpretat în sensul unei extensiuni geografice. Tocmai pentru acest motiv el s-a împotmolit involuntar în aceeași ispită de care el plin de indignare a acuzat Occidentul; adică, crezul în „orice fel de formă,” „ideea unei autorități externe mai mari, care a locuit pe pământ sub forma unei instituții istorice tradiționale,” după cum a definit la un anumit moment mentalitatea lui Tiutchev.

În acest sens, Tiutchev se aseamănă slavofililor. Ei au fost uniți de crezul că o comunitate religioasă deplină ar putea fi realizată aici pe pământ, că astfel Rusia s-ar putea pocăi și s-ar putea purifica, că toate păcatele, viciile și nelegiurile ei ar putea fi spălate. În timpul anilor 1840, slavofilii erau foarte departe de un optimism roz sau de idealizarea unui stadiu curent din Rusia. Ei nu ai idealizat nici fără nici un fel de rezervă trecutul Moscovei sau al Bizanțului. Nu am putea spune că ei au fost captivați de mesianica „teorie a celei de a Treia Rome.” Rădăcinile mentalității lor tradiționale și a seninătății lor istorice au mers mult mai departe: ei credeau în într-un viitor tainic și distant, ar putea prinde viață o țară ortodoxă liberată de păcat și nelegiurie. Problema Rusiei și a Europei a devenit astfel o problemă istorică și socială, dar aspectul ei religios și-a pierdut mult din sensul ei. Acest gol inerent din doctrina slavofilă a fost descoperit cât se poate de clar în viziunea istorisofică a lui Dostoevski.

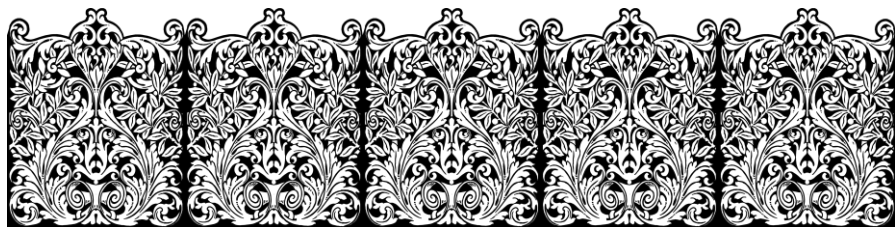
Fără nici un fel de îndoială că există o similaritate precisă între mentalitatea lui Tiutchev și cea a lui Dostoevski, care iasă în relief în *Jurnalul unui autor*. Ambii scriitori au fost uimiți de faptul că au fost mult prea acaparați de micile și nesemnificativele lor detalii ale vieților lor cotidiene – într-o astfel de măsură, de fapt, ca să justificăm ironica remarcă a unui scriitor contemporan: „pe baza

Jurnalului unui autor, am putut fi făcuți să credem că o întreagă generație de poeți, filosofi și muzicieni s-au stins în Europa, lăsând loc numai unor Marșal MacMahons și domni Beaconsfield. În nici un caz acest lucru nu s-a datorat îngustimii viziunii. Din contră, o intuiție profetică l-a făcut capabil pe Dostoevski să discearnă în locuri obișnuite semne simbolice ale unei catastrofe iminente. A fost această previziune acută cea care a distrus ordinea socială și civilizația, un fel de eșec sobru a eforturilor umanității de a își determina destinul cotidian sau cel zilnic, ceea ce l-a făcut pe Dostoevski să caute noi forme și condițiile unui păci prospere și împăciuitoare. Pe cum atmosfera așteptării apocaliptice a crescut din ce în ce mai mult în Occident, nădejdea că Rusia ar fi putut să în fața durerilor a crescut din ce în ce mai mult. Dacă Occidentul ar fi fost pe calea pierzării prin pierderea credinței, nu este adevărat că Rusia ar fi schimbat totul într-o oază luminoasă în cazul unui „cataclism gigantic”? Atât Tiutchev cât și Dostoevski au oferit diagnosticul lor cancerului care devora carnea Occidentului ca și „idee romană.” În acest sens, Dostoevski a fost mai aproape de Tiutchev decât de Hoamikov și de Kireevski, care amândoi au pus mare accent pe raționalismul occidental. Pentru a contracara tradiția Occidentală a unei reunificări forțate, ei au fost protagoniștii unui legământ al iubirii. „Iubirea” a însemnat pentru ei temelia unei „monarhii universale.” Acest ideal al lui Tiutchev a fost asumat de Dostoevski și a devenit un fel de noastă a unei lipse de înțelegere profund în perspectiva lui pesimistă generală cu privire la posibilitatea unei „împliniri” finale. Chiar și termenul „final,” după cum au fost ele angajați de ambele și care au dobândit un sens general. Ambele au fost captivate și la ambele s-a făcut aluzie de chipul „Constantinopolului nostru.” Destinul, după ambele, a fost legată de problema orientală. Dacă Războiul din Crimeea a fost pentru Tiutchev un simbol apocaliptic, „războiul de eliberare” din anii 1877-1878, care în general degradat utopiansimul rus optimisit, ar produs un efect similar ca și un rezultat simplu al unor idei aprinse. Am putea spune fără nici un fel de exagerare că Tiutchev a

fost cheia la Dostoevski în măsura în care anticipațiile lor istorice sunt descoeprite.

Imperialismul ortodox al lui Tiutchev, ne oferă un exemplu vivid al dificultăților întâlnite de gândirea istorică și filosofice în procesul „duhului” și a „politicii” acelor vremuri. Problema primară a gândirii filosofice și acelei naționale a evoluat dureros ca și un fel de problemă a idealurilor culturale și nu ca una a unei corelații empirice a unor realități istorice deja stabilite. Renunțarea la setea de triumf istoric a fost scontată cu mari sacrificii. Totuși, numai prin renunțarea la aceste vise milenare a devenit posibil să prezentăm „ideea” în puritatea sa, ca și un fel de „cercetare” care nu și-ar putea niciodată găsi împlinirea în istoria empirică. Tiutchev a fost asaltat de îndoieli referitoare la realizarea iminentă a misiunii predestinate a Rusiei. Totuși, el a fost incapabil să se ridice la o concepție eshatologică a evenimentelor, care, dincolo de a deprecia valoarea istoriei umane, nu au făcut decât să îl realinieze la sfera proprie a perspectivei religioase a progresului din univers. Tiutchev a posedat destul de multă tărie de caracter, totuși, ca să își condamne propria judecată. Chiar și în timpul tinereții sale, când se afla în Munich pentru niște dezbateri cu Schelling, el a etichetat ca fiind „imposibil” încercarea acestuia din urmă să „dovedească” adevărul revelației creștine prin „intelect.” „Filosofia catehismului este singura filosofie compatibilă cu creștinismul,” a spus Tiutchev. „Trebuie să credem al fel ca și Apostolul Pavel și ca și Blaise Pascal și să ne plecând genunchii în fața contradicției crucii sau altcumva ar trebuie să negăm toate.” Orice încercare de a „dovedii” credința ne duce la negație și este în sine un fel d negație. Totuși, nu sunt acestea un fel d negație parțială – această încercare de a înlocui credința cu o împlinire umană? Nu s-a mințit Tiutchev pe sine profetizând venirea „finală” a unei reprobabile „împărății ortodoxe” deasupra și mai presus de „contradicțiile Crucii”?

*Tradus din rusă de
E. M. Zvegințev*



CALEA RELIGIOASĂ TORTURANTĂ A LUI GOGOL

Gogol a simțit problematica religioasă a culturii cu mare acuratețe. Este foarte greu să diferențiem între calea sa artistică și destinul lui personal. În orice caz, Gogol, ocupă un loc cât se poate de distinctiv între contemporanii lui mai tineri și mai vârstnici. Ca și scriitor el a fost concomitent progresiv și retrograd. Din lucrările lui au izbugnit noi tendințe și nu numai din literatura sa. Munca sa creativă posedă o calitate profetică. Dar el încă rămâne o parte din epoca care l-a precedat. Înapoierea lui duhovnicească sau arhaismul său este un element al soartei lui tragice.

Tendențele filosofice ale epocii lui Gogol nu l-au afectat, decât numai prin artă. „Dezbaterile” contemporanilor lui, toate acele dispute referitoare la principiile europene și la cele „slave” între „vechii și noii credincioși,” slave și europene, i se păreau un fel de neînțelegere totală. „Toți vorbesc despre aceleași aspecte variate ale aceluiași lucru, fără să își dea seama că ei argumentează unii față de alții și fără să repete nimic unii altora.” Gogol s-a amestecat din ce în ce mai mult în compania slavofililor, dar el personal nu era unul din ei. Cu o acuratețe mai mare el ar putea fi considerat un occidentalizator. El nu a iubit același Occident și nici nu a simțit același fel de iubire față de el, la fel ca și occidentalizatorii contemporani ruși. Totuși, viziunea lui duhovnicească și perspectiva lui asupra lumii în general l-a făcut să

fie o parte din Occident. Încă timpuriu în viața sa el a căzut sub sfera de influență occidentală și din câte se pare a rămas acolo. În realitate, Occidentul a fost tot ceea ce știa el – despre Rusia el a visat enorm de mult. Gogol știa mai multe despre ceea ce Rusia ar fi trebuit să fie și ceea ce ar fi văzut el în ea, mai mult decât ceea ce a fost Rusia în realitate ca și fapt.

În tinerețea sa, Gogol a experimentat ispita romantismului german și a găsit cât se poate de congenital să lucreze într-un duh romantic. El stăpânea destul de bine problematica creativă a romantismului într-un fel care nu a fost imitativ și nici simplu literar, înserat intim în experimentul roman. În viața sa launtrică acesta a fost un stadiu intim și revoluționar. Plin de o seriozitate creativă el a trăit și a experimentat profund toate motivele demonologice ale romanticilor și le-a reîncarnat în chipuri plin de sens. Putem simți tăria acestei convingeri și acuitatea experienței sale personale – lumea stă la atitudinea unor forțe ale răului, a unor obsesii întunecate și a vicleniei. De aici a rezultat prima sa frică religioasă deșteptată – o fobie deplină și nu numai un tremurat sau reverență. Tânărul Gogol și-a trăit viața sa religioasă într-o lume magică, derizorie și fermecată, plină de viziuni ciudate în taina unor patimi întunecate. „O lipsă de sensibilitate mortificatoare față de viață în general” a fost descoperită subsecvent pentru el. El a portretizat fețe perfecte, arestate, congelate, imobile – nu fețe, cât măști (Rozanov a observat că un portret realizat de Gogol este întotdeauna static). S-a remarcat cât se poate de bine că lumea de jos este un semn al morții, *sub specie mortis*.

Romantismul a suplinit prima sa ispită utopică: ispita unei puteri creatoare a artei – și mai apoi prima lui lipsă de deziluzie: arta se dovedește a fi ambiguă și prin urmare impotentă. „Ideaslimul magic” este cât se poate de seductiv și cu o față dublă:

„fiul meu, ai fi uimit, al teribila putere a diavolului. El încearcă să pătrundă în toate: în faptele noastre, în gândurile noastre și chiar în inspirația artistului. Voința lui inenumerabilă ar fi un sacrificiu al acestui duh al infernului care se sălășluiește invizibil,

fără de formă pe pământ. Acesta este duhul întunecat care răsuflă în noi chiar și în momentele celor mai curate și mai sfinte meditații.”

Gogol a reținut această frică pe tot parcursul vieții sale, chiar și până în amurgul morții sale. „Leagă-l din nou pe Satan cu tainica putere a crucii ce nu poate fi cuprinsă.”

Experimentul romantic este format întotdeauna în mijlocul antitezelor și al tensiunilor: spontaneitate și reflecție, „conciliaritate” și voință individuală, reconciliere și protest, pace și neliniște. Romanticismul este în întregime amestecat în acest joc dialectic. În romanticismul rus tema reconcilierii este mult mai puternic exprimată; motive „organice” predomină asupra celor „critice.” În măsura în care acest fenomen romantic trebuie să spunem că acest lucru a fost cât se poate de clară în jurul slavofilismului. Numai câțiva au arătat neliniște, numai câtorva le-a fost dat o ureche apocaliptică cu care să asculte. Lermontov a fost o astfel de persoană și munca lui creativă. Această ascultare apocaliptică a fost cât se poate de puternică în Gogol.

Romanticismul însuși nu oferă nici un fel de ieșire religioasă. O întoarcere la Biserică dimpreună cu calea către „renunțarea religioasă” este necesară, căci în sine romanticismul este numai o cale imaginară și falsă. Tânărul Gogol a avut un fel de viziune religioasă despre lume compusă din umanism, agitație romantică, sensibilitate și sentiment. Cu o excepție estetică, el nu a simțit nici un fel de realitate în Biserica timpurilor sale. „Am ajuns la Hristos mai mult pe o cale protestantă decât pe una catolică,” scria mai târziu Șevrirev. „O analiză a sufletului uman într-un fel pe care nimeni nu l-a mai explicat prin faptul că L-am întâlnit pe Hristos, fiind mai întâi uimit de această înțelepciune umană și de o cunoaștere de care nu a mai auzit nimeni a sufletului și apoi plecându-ne în fața dumnezeirii Sale.” Din nou, în *Mărturisirile unui autor* putem citii:

„încă de atunci, omul și sufletul său au devenit mai mult decât oricând subiectul observării... Mi-am întors atenția în spre descoperirea legilor veșnice prin care fiecare om și toată umanitatea

se mișcă. Cărțile făcătorilor de lege, acelor care cunosc sufletul, a celor care observă trăsăturile naturii umane, au devenit lectura mea. Am fost preocupat de toate – ori de câte ori oamenii și sufletele lor și-au găsit expresie, de la mărturiile laicilor, la mărturiile unor anahoreți sau eremiți. Fără nici un fel de sensibilitate, fără să știe cum, am călătorit pe această cale și am ajuns la Hristos. În El am văzut cheia la sufletul uman și am realizat că nimeni din cei care au cunoscut sufletul nu au ajuns la culmea înțelegerii duhovnicescești pe care se întemeiază.”

Accepțiunea este cât se poate de caracteristică: Gogol a călătorul pe calea umanismului pietist. Astfel el a rămas o parte din epoca alexandrină. Strict vorbind, el nu numai că a citit cărțile „celor care cunoșteau sufletul” și a „celor care studiau sufletul”, ci el a insistat cu privire la el. În orice caz, el a citit Biblia și a devenit familiar cu lectura ei ca și cu o carte apocaliptică și ca și una profetică. Chiar și stilul lui a devenit afectat de solemnitatea Biblică.

„deschide cărțile Vechiului Testament. Acolo vei găsi toate evenimentele contemporane, vei vedea clar ziua în acera acel eveniment a eșuat în ochii Domnului și cât de uimitoare este judecata exprimată în ea atât de deschis încât prezentul v-a tremura.”

Acest lucru a fost pus în legătură cu lirica poeticii rusești, în care a detectat ceva profetic. „Cadența poveștilor noastre este biblică,” căci o „nouă împărăție” se apropie deja de Rusia.

Impresiile acestei perioade romane s-au dovedit decisive pentru dezvoltarea duhovnicească a lui Gogol. „Am adunat și am înmagazinat în sufletul meu tot ceea ce era nevoie. Roma, ca și un loc sfânt, ca și martoră a unor lucruri minunate, acționată asupra mea și locuiește în mine veșnic.” Este dincolo de orice interes să știm dacă prințesa Zinaida Volkonskaia și frații polonezi al Ordinului Învierii au încercat sau nu au încercat să în întoarcă pe Gogol de la catolicism. Gogol nu a luat în considerare niciodată „schimbarea rânduielilor religiei sale,” tocmai fiindcă în acele momente nu a văzut nici un fel de diferență între confesiuni.

„Din moment ce religia noastră și catolicismul sunt una, nu există nici un motiv să schimbăm una pentru alta. Este adevărat, fiecare se înștiințează de unul și același Mântuitor, de una și aceeași Înțelepciunea dumnezeiască, care la un anumit moment a vizitat pământul nostru și de dragul nostru a îndurat smerirea ultimă, cu scopul de a ridica sufletul și a îl direcționa spre ceruri.”

Dintre conversionaționaliștii lui romani el a învățat mai mult de dogma romană. El a auzit și de „afacerile slave.” Gogol s-a întâlnit cu Mickiewicz. Am putea presupune că frații polonezi i-au spus lui Gogol de munca congregație sau a ordinului lor și de mesianismul polonez – el a creat așa zisul „apostolat al adevărului” sau programul acțiunii religioase.

Aceasta a fost prima introducere a lui Gogol în domeniul creștinismului contemporan social. Experiențele estetice nu pot fi martore depline pentru acești ani în experimentul religios al lui Gogol. În conștiința sa, motivele sociale sunt exprimate destul de deschis – o dezvoltare deplin înțeleasă care a oferit un fond istoric. În acest sens este caracteristică Roma lui Gogol: „o împărăție înspăimântătoare de cuvinte în loc de fapte.” Dezolația ei universală derivă din necredință. „Sfintele chipuri au fost scoase din catedrală și catedrala nu a mai fost o catedrală. Lilieci și duhurile necurate locuiesc în ea.” În altă ordine de idei există o aluzie la recuperarea religioasă reală. Prietenii intimi ai lui Gogol (familia Vielgosrski, Smirnova și alții) au fost legați de cercurile catolice din Paris. Smirnova a fost captivată de predicile lui Lacordaire și Ravignan și în anii 1830 și ea s-a alăturat cercului Svchina. Aceasta a fost o nouă sursă de contact cu catolicismul social. În timp ce se afla în Roma Gogol l-a citit pe Silvio Pellico cu lucrarea sa *Despre datoriile omului* [*Dei doveri degli uomini*], care a fost remarcată simpatetic în ziarele rusești. Pentru Gogol a fost destul o notă. Impresionabilitatea lui genială a arătat cât se poate de mult acest aluzii și a creat pentru ele o legendă agreabilă. În cele din urmă, el era un poet. Trebuie să ținem cont că preotul a introdus versiunea ultimă a *Sufletelor moarte* „cu note supracatolice” care combină trăsături personale ale

părintelui Matei. Aceasta ilustrează tăria influențelor „catolice” ale lui Gogol.

În timpul anilor șederii lui la Roma el a procedat în acest fel. „Se cuvine să îți alegi un ceas liber pentru ocupațiile voastre duhovnicești, care pot sluji ca și funcție a zilelor voastre. Imediat după ceai sau cafea ar fi cel mai bine, astfel ca apetitul vostru să nu fie zadarnic.” El a sfătuit-o pe Smirnova să citească prin pasajele din Bossuet *Opere filosofice* și a cerut să fie căutată *Summa theologica* a lui Toma de Aquino, dacă ea ar fi fost tradusă în franceză.

Concomitent, el citea traduceri rusești ale sfinților părinți și *Suplimentele din Moscova*. Este destul de ciudat că în timp ce lucra la *Meditații la Sfânta Liturghie* în Paris 1842 și 1843 el nu a folosit numai texte slave, ci și textul latin al lui Goar, evident în locul limbii grecești. Celebra carte de Dimitrevski a slujit ca și bază pentru exegeza sa. Gogol a cerut să i se trimită *Areopagitica*. Aceste detalii sunt destul de revelatoare. Stilul lui Gogol s-a format într-un fel Occidental și pe măsură ce el citea pe sfinții părinți și deprinderile lui duhovnicești au fost deja stabilite. Motivele patristice sau fost practic pur și simplu amestecate ca și într-o fabrică. În acele vremuri el îl citea pe Ioan Hrisostom, Efrem Sirul, Maxim Mărturisitorul *Despre iubire*, toată *Filocalia* (în traduceri ale lui Paisie) și pe Tihon de Zadonsk (a se vedea extrasele din Sfinții Părinți). Nu este clar de ce a cerut el să fie trimise predicile lui Ștefan Iavorski intitulate sugestiv *Trompetele Cuvintelor* [*Trudy slov*] și *Sabia duhovnicească* [*Mech dsuklbovny*] de Lazăr Baranovici și *Căutările* [*Rozysk*] lui Dimitrie de Rostov și nici nu e clar dacă el le-a primit. Între autorii ruși contemporani, putem citi predicile lui Inochentie și Iacob Vercherkov, la fel ca și articolele anonime *Lectura creștină*.

Încă din tinerețe Gogol a fost convins că a fost ales, chemat și predestinat – existența lui însemna ceva, iar el credea că are de îndeplinit o faptă mare și specială. Acest fel de percepție de sine a caracterizat toată generația și chiar și toată epoca romantică-sentimentală. A fost un aliat destul de complex. Cu timpul simțul destinului a devenit la el o obsesie, o seducție a mândriei. „În fața

mea scrie o persoană invizibilă cu un puternic sceptru.” El a fost convins că a fost chemat să mărturisească și să învețe. „Prin urmare o putere mai mare a investit cuvântul meu.” Convins de sensul special al existenței și al exemplului lui personal, el s-a justificat pe sine în fața criticilor arătându-și sinele său lăuntric și reamintindu-le lor că „totuși, eu nu sunt un monah ci un scriitor.” Mai apoi el a adăugat că „nu cred că v-a încerca cineva să îmi descopere public că aspir să fiu mai bun decât sunt și nu găsesc greu să mă înștiințez în fața tuturor de setea de a fi aprins cu o dorință de desăvârșire.”

Gogol a avut o teorie destul de periculoasă a rugăciunii:

„Cum poate cunoaște cineva voința lui Dumnezeu? Trebuie să intrăm cu niște ochi pătrunzători în noi înșine și să ne căutăm pe noi înșine. Care dintre abilitățile noastre oferite la naștere este mai înaltă și mai nobilă decât restul celorlalte? Cu aceste abilități trebuie să găsim toate muncile, căci astfel de munci sunt dorința lui Dumnezeu – astfel ele nu ne vor fi date nouă. Astfel, creând ca aceste abilități să ne fie deșteptate, cerem cele ce sunt în conformitate cu voința Sa și prin urmare rugăciunea noastră v-a fi auzită direct. Rugăciunea trebuie să vină din toate puterile sufletului. Dacă o astfel de intensitate deschisă este ținută mai multe minute pe zi, după o săptămână sau două vei vedea fără nici un fel de greșală efectul ei. În spre sfârșitul zilei prin rugăciune mai multe lucruri vor devenii aparente... apoi, răspunsurile la întrebări vor decurge direct de la Dumnezeu și frumusețea lor v-a fi într-un astfel de fel că toată ființa v-a fi transfigurată fără nici un fel de răpire.”

Evident., Gogol a practicat o astfel de rugăciune. Astfel este cu greu surprinzător dacă el a atașat o calitate fără de păcătuire scrierilor sale și a putut vedea o revelație mai mare în ele. Didacticismul lui persistent și insolența lui cuviincioasă, totuși, au iritat destul de mult pe cei mai apropiați prieteni ai lui. Există un simț excesiv ciudat în felul lui de a își alege cuvintele și modul de a întrebuița o frază atunci când vorbea de lucrările lui. „Compatrioți, că iubesc și vă iubesc cu o iubire inepuizabilă, care mi-a fost dată mie de Dumnezeu.”

Gogol a avut de străbătut o cale religioasă dificilă, una ale cărei îndoieli și trăsături nu au fost niciodată explicate și care sunt cu greu explicabile. De mai multe ori el s-a frânt în convulsii religioase. Lui i-au apărut viziuni teribile în fața sa și el leșina lăuntric. „Fără nici o mască diavolul conduce lumea.” Așa era teribila lui viziune! „Toată structura muritoare geme. O acele, mari și gigantice creșteri și fructe, rădăcinile prin care am semănat viață fără să putem prevedea viitorul sau să detectăm lucrurile înspăimântătoare care s-ar putea ridica din ele.” Experiența lui Grigorie a conținut fără nici un fel de îndoială anumite calități ale unei neliniști antice, un reflex nesănătos penitențial excesiv. Unicitatea lui constă tocmai în combinația acestuia ascetism acut cu o voință cât se poate de insistentă pentru acțiune socială.

În aceasta constă tot sensul acestei cărți fatale *Pasaje alese dintr-o corespondență cu prietenii*. După cum a insistat Gogol în lucrarea sa *Mărturia unui autor*, el a voit „să vorbească de unele lucruri pe care a trebuit să le dovedesc în persoanele eroilor descoperiți în munca de narație” (adică a doua parte din *Suflete moarte*). Gogol a voit să repotretizeze Rusia „renăscută” și redeșteptată. După cum a conceput-o el, în mod sigur acestea nu au fost intenționate de a fi simple povești, ci mai mult un fel de „poem.” A fost intenționat de a fi „un poem benefic pentru suflet” și din câte se pare *Paginile selectate* sunt un fel de prefață ideologică la acest „poem.” Numai printr-o neînțelegere extremă ar fi posibil să vedem o carte ca și o predică pentru desăvârșire și mântuire personală. În realitate a fost un program al unui creștinism social. Gerșenzon a fost aparent primul care a recunoscut acest fapt. „Probabil nici o altă lucrare în rusă nu este atât de mult și deplin, până la ultimile nuanțe de gândire și reflecție, umplută de un duh social.” El a remarcat modul neașteptat în care Gogol a combinat patosul moral cu cel mai extrem și mai minuțios utilitarism. „O bucurie lipsită de țel de a vieții nu a existat pentru Gogol... Gândirea lui este tipic practică și utilitariană, tocmai într-un sens social.” Categoria primară a lui

Gogol constă în slujire [*slujba*], nu însemna că niciodată un rezumat la slujire [*slujenie*].

„Nu, pentru voi la fel ca și pentru mine, ușile unei camere așteptate de mult sunt închise. Mănăstirea voastră este Rusia! Cultivați-vă gândurile voastre în veșminte monahale și mortificați-vă deplin – dar numai pentru voi înșivă, nu și pentru ea. Pășiți înainte și oferiți-vă pentru ea. Ea își cheamă acum fii mai tare decât oricând. Deja sufletul ei doare și ea cheamă o vindecare pentru doctoriile ei duhovnicești.”

Cu mult mai puțin putea găsi Gogol viața contemporană mulțumitoare; cu mult mai puțin putea el fi mulțumit cu ordinea existentă și cu aranjamentele. El a fost în întregime posedat de patosul renovării, el a avut un fel de neliniște apocaliptică, o sete de acțiune imediată. „Pământul este deja pe foc cu o putere de necuprins.” Tocmai fiindcă ea s-a simțit atât de ciudat asupra condiției existente a Rusiei, el a insistat că „oricine nu slujește trebuie să intre în slujire și să își realizeze datoria lui, la fel ca și un om care a luat cu sine o cuprindere, căci astfel nu poți mântui nici una.” Cartea lui Gogol este interesată de la un capăt la altul cu bunătatea socială – este o utopie a unei sfinte împărății.

„Totuși dintre noi care ne aflăm pe corabie trebuie să ne ducem la îndeplinire datoriile, slujirea, ca să ne putem scoate din vârtej, privind întotdeauna la Împăratul cel Ceresc. Toți dintre noi trebuie să slujim, nu cum am slujit în Rusia de mai înainte, ci la fel ca și în noua împărăție cerească, al cărei cap este Hristos.”

Expresia „Rusia de mai înainte” este cât se poate de caracteristică. Gogol a ajuns să se vadă pe sine ca și o parte dintr-o „altă lume,” ca și una care exista, la un nivel teocratic. Nu este oare această percepție a sa în acord cu duhul „alianței” și nu este oare ideologia lui din epoca alexandrină un fel de consimțire din partea *Sufletelor moarte* susținută în întregime în acest stil:

„Începând de mâine voi oferi o copie a acestei cronici rusești pentru toate departamentele din biroul provincial și în adăugire trei sau patru clasici, o copie a întregii cronici rusești, cei

mai cunoscuți poeți ai lumii și cronicile credincioase ale vieților noastre.”

Mai mult, faptul că utopia socio-religioasă a lui Gogol ne permite stadiul de a supra-umbrii Biserica și de a oferi o inițiativă creativă laicilor din moment ce „slujirea lor,” mai mult decât ierarhia sau clericii, îi leagă de duhul alexandrin. „Autoritatea supremă ar fi un fenomen lipsit de sens dacă nu am simții că el trebuie să fie chipul lui Dumnezeu pe pământ.” Astfel, toată Biblia se dovedește a fi o carte scrisă despre regi, care trebuie pur și simplu să îl imite pe Dumnezeu și să conducă după cum El și-a condus poporul ales. Un rege este chemat să fie „pe pământ chipul Celui care El este iubire.” În toată lumea totul a devenit teribil, există atât de multă suferință „că până și inima nesimțitoare este gata să izbugnească în accese de compasiune și puterea milostivirii, care nu a existat mai înainte, evocă puterea iubirii, care mai înainte nu a existat.” Gogol prezice că într-un fel neașteptat inima se v-a aprinde.

„Oamenii vor arde de o iubire față de toată lumea una care nu a mai cuprins pe nimeni înaintea lor. Ca și indivizi separați, nu putea realiza forma deplină a iubirii reală – căci ea rămâne la nivelul gândurilor și a ideilor, nu ajunge la cel al faptelor. Ea poate fi făcută real numai în cei în care porunca iubirii față de semenii în care am fost adânc înrădăcinați. Prin iubirea față de semenii în Împărăția Sa, toți indivizii din toate clasele sunt chemați... făcând-i o parte din trupul său... simțind pentru ei din toată inima... prin compătimire, plângere, rugăciune de zi și de noapte, prin dobândirea suverană a acelei voci omnipotente a iubirii care singură ar putea vorbi unei umanități bolnave.”

Încă din 1826, A. A. Ivanov a schițat un chip utopic similar al unui țar teocrat. Mai curios este ecoul acestui ideal în meditațiile lui Vladimir Soloviev la obligațiile teocratice ale țarului rus: a ierta și a vindeca cu iubire. Acesta este un sigur simț al iubirii și a gândirii temperamentului, sursă care poate fi trasată înapoi la Sfânta Alianță.

Gogol vorbește de marile avantaje duhovnicești, religioase și istorice ale Bisericii Orientale: „Biserica reconciliază și rezolvă toate.” Biserica de Răsărit este Biserica viitorului, care „conține calea sau drumul prin care totul din om v-a fi alăturat într-un imn armonios oferit Ființei Supreme.” Biserica Occidentală nu este pregătită de această datorie istorică. Vremurile de mai înainte ea putea fi cumva „reconciliată cu Hristos” ca și o umanitate unilaterală și ca și o umanitate incomplet dezvoltată, dară cum datoria este mult mai complexă. Totuși, încă dacă Gogol a definit misiunea istorică a Bisericii Răsăritene dintr-un punct de vedere civil:

„Un miracol de care nu am mai auzit poate fi împlinit în fața tuturor în toată Europa de obligație tuturor claselor care sunt obligate una față de cealaltă, fără să alterăm nici un lucru din Stat, oferind astfel căutarea Rusiei de a uimi toată omenirea cu structura armonioasă a aceluiași organism care mai înainte a înspăimânta-o.”

Se pare că până acum Biserica s-a ascuns „ca și o femeie fecioară,” dar ea a fost creată pentru a fi purtătoare de viață.

Cât de caracteristice sunt injuncțiile lui Gogol „față de soția unui guvernator provincial” și către „un burghez rus” ca să își asume responsabilitatea cu percepții. „El le-a descoperit destul de frecvent adevăruri pentru ei față de care suflete lor tremură.”

„Luați preotul cu voi în tot locul, indiferent dacă lucrați. Lăsați-l să fie cu voi în tot locul, mai ales ca și asistent.. luați scrierile lui Hrisostom și le citiți cu parohul vostru, cu un stilou în mână..”

Din nou, toate acestea sunt depline față de ținerea de duhul unei „slujiri combinate”. Nu este deloc surprinzător că toți oamenii din duhul și stilul alexandrin i-au plăcut de cartea lui Gogol, oameni cum ar fi Smirnova („sufletul meu a fost iluminat de tine”) și de Sturza („conversațiile noastre în Roma sunt reflectate ca într-o oglindă”). Părintele Matei, Ignatie Briancinov, Grigorie Postnikov și Inochentie, l-au detestat toți categoric. Prin faptul că l-au educat pe Gogol pentru „mândrie” ei au voit să exprime mai mult duhul

acestui activism utopic și nu fără nici un fel de motive a văzut Aksakov o influență externă și un rău în această carte. S-a remarcat pe bună dreptate că cartea conține mai multă moralitate și moralism decât credință sau simț bisericesc. *Inspectorul general* este scrisă în același stil, dimpreună cu alegoriile lui morale [sau „orașul nostru duhovnicesc,” „comoara duhurilor noastre” etc].

Gogol a rămas întotdeauna în cercul unui pietism vag și cartea sa referitoare la liturghie nu constituie o excepție față de ceastă afirmație. Conținutul și simbolismul dogmatic sunt ambele împrumutate de la Dmitrievski și parțial de la *Noua tablă de porunci* [*Novaia skrižhal*]. Gogol a contribuit numai ca și stil la o sinceritate și o mișcare liberă. „Liturghia este o repetiție veșnică a marelui fapt [*pogvig*] realizat pentru noi... În ea poate fi auzit sărutul gentil al unui frate...” Caracteristic, în același timp el a scris *Pasajele selectate* de Gogol întotdeauna și în tot locul accentuând semnificația psihologică a chipului lui Hristos, „care singur mai presus de toate a trăit pe pământ descoperindu-se pe sine ca posedând o cunoaștere deplină a sufletului uman.”

Există un alt curent în *Pasajele selectate*, un curent al unui „creștinism autentic social”, care cel mai multe iese în evidență în celebrul fragment „Paștele strălucitor” [*Svetoloe Voskresenie*]: „creștini! Se pare că ei l-au scop de Hristos în stradă, între leproși și bolnavi, în loc să îl invite în case, sub acoperișurile lor – și ei se cred creștini!” Accentul pe diminuarea frățietății în secolul al XIX-lea este cât se poate de caracteristic. „Săracul secolului al secolului al XIX-lea a uitat că în aceste vremuri nimeni nu mai poate fi josnic sau deplorabil, ci toți sunt frații aceleiași familii, toți poartă numele de frate.” Modelele occidentalizatorilor sunt mai bine numite aici decât cele ale slavofililor (deși Gogol poate remarca că „temelia frățietății lui Hristos există în natura noastră slavă,” în alte fraze similare). Putem auzii clar ecourile lui Lammenais și *Cuvintele unui credincios*. Caracterizările lui Gogol ale cerințelor și nevoințelor „secolului al XIX-lea” sunt cât se poate de tipice:

„apoi noi îmbrățișăm toată umanitatea considerând-i pe toți frați lucru care devine un vis înfăptuit al tinerilor... atunci când mai toți visează cum să transfigureze umanitatea... atunci când pe jumătate am devenit conștienți că numai creștinismul are puterea de a aduce în prim plan pe tineri... atunci când ei au început să spună că totul este în comun, atât case cât și pământuri...”

Gogol vorbește de „frățietate” în schemele lui largi de referință, plângându-se că acest sentiment pentru un fel de frățietate vitală nu a fost cuprins. În altă ordine de idei, numai iubindu-se semenul îl putem iubi pe Dumnezeu. „Este greu să Îl iubim pe cel pe care nimeni nu L-a văzut vreodată. Numai Hristos a fost cel care a dus și ne-a anunțat taina că prin iubirea frățească primim iubire filială de la Dumnezeu... Mergeți în lume și mai întâi dobândiți iubire pentru frați.” Accentul deplin cade pe cuvântul „primii.” Acest cuvânt simplu este plasat cu un accent patetic.

Niște trăsături diverse sunt încrucișate și amestecate în cartea lui Gogol și în ea nu există nici un fel de unitate deplină. Totuși, pentru interesul social și pentru direcția voinței sale acestea rămân nealterate. Înseși planul central al cărții a reprezentat o discrepanță fatală. El s-a străduit să aducă totul în relief ca purtând o „datoria duhovnicească.” „Datoria mea este sufletul și munca îndurătoare a vieții.” Faptul că el a fost cel mai puțin dintre toate un psiholog și a faptul că fost incapabil să dobândească temelii psihologice este un alt element al complotului acestei drame creative. În loc de o analiză psihologică, se ajunge la raționamente și la moralizare. Apolon Grigorev a accentuat că Gogol este un om de acțiune.

În *Mărturisirea unui autor* Gogol a explicat că *Pasajele selectate* sunt „mărturisirile unui om care și-a petrecut câțiva ani în sinea sa.” Totuși, experimentul lui lăuntric a fost confuz și a constituit principala lui slăbiciune. Acest fapt se leagă de criza sa religioasă a ultimilor săi ani. Singura cale de ieșire a fost renunțarea la utopiile lui sociale și un fel de intrare artistică genuină în sine. „Întoarcere în spre viața ta lăuntrică,” îl sfătuia părintele Matei. Mai apoi în viața

Gogol a trecut printr-o schimbare lăuntrică care a fost foarte importantă pentru el. În munca sa creativă el nu a putut să treacă prin nici un fel de schimbare. Versiunea sa finală la *Suflete moarte* a rămas ascunsă în același pietism fatal la fel ca și mai înainte. Aceasta a fost ruina sa ultimă.

Gogol nu a avut nici un fel de influență directă asupra istoriei dezvoltărilor religioase. El a rămas pe margine, fără să se solidarizeze cu temele și interesele generației sale și cu dezbaterile lui psihologice. Numai după o jumătate de secol mai apoi a fost recunoscut ca și un învățător religios; numai în epoca neo-romantismului rus au fost motivele lui religioase și cel romantice au prins viață. S

În contemporaneitate, premonițiile și alarma sa de urcuș social și dezordine l-au separat și l-au înstrăinat de slavofili. El a trăit prea mult în Occident și în timpul „anilor lui sociali,” anii utopiilor și ai premonițiilor, pe punctul unei explozii. Cât de tipic a fost tremuratul lui apocaliptic contagios cu „calculele” proiectelor lui utopice. A fost tipic și pentru pietism (a se compara cu Zhukovski). Gogol a exprimat ispita părții utopice a problematicei culturale creștine, cu pericolele și discontinuitățile ei. Scrierile lui au fost, parțial, un fel de opunere lăuntrică la un fel de complacență pronunțat patriarhală care se găsea în slavofili individuali.

*Tradusă din rusă de
Robert L. Nichols*





DOSTOEVSKI ȘI EUROPA

Note de la un editor bulgar (1922)

Studiul prezent este luat din penița tânărului cărturar rus G. V. Florovsky, instructorul de mai înainte la Universitatea din Novorossisk în Odessa. Este o versiune revizuită a unei lucrări citite la ceremoniile legate de Societatea Slavă din Bulgaria și de Societatea Scriitorilor și a Jurnaliștilor Bulgari pe data de 13 noiembrie 1921 pentru a comemora a o sută aniversare de la nașterea marelui scriitor F. M. Dostoevski. Autorul și-a intitulat lucrarea sa „Dostoevski și Europa”, dar la fel de bine ar fi putut-o numii „Rusia și Europa,” temă care mai înainte de război ar fi putut să îi preocupe numai pe așa numiții slavofili ruși – am putea menționa aici binecunoscuta lucrare a lui Danilevski, „Rusia și Europa.” Astăzi această temă suscită interesul nu numai la un mare număr de gânditori ruși, ci și la gânditorii Europei occidentali și la istoricii ai culturii. Interesul neobișnuit al mult prea discutatei cărți a germanului Oswald Spengler, *Declinul occidentului*, care a apărut în treizecișidouă de ediții într-o perioadă de timp scurtă și pentru cel de al doilea volum care v-a putea apare în orice zi de acum înainte după o scurtă perioadă de timp și al doilea volum care poate apare oricând din acest moment, mărturisind în spre faptul că problema culturii europene occidentale și înlocuirea ei cu o cultură orientală în care Rusia v-a juca principalul ei rol creativ exercitat într-o mare întreprindere a rolurilor de către cultura orientală cu o largă secțiune a inteligenței

europene. Încă din timpul războiului, câțiva scriitori francezi au vorbit și de estre declinul și chiar despre căderea culturii occidentale. Mișcare interesantă în gândirea națională rusă de după război care a fost denumită ca și „eurasianism” a apărut odată cu această idee a „exodului Orientului,” de unde v-a apare viitoare lumină creată de puterile creative ale Rusiei și ale popoarelor asiatice care sunt mai apropiate de ea. Pentru cititorii jurnalului *Slavinski Glas*, că mișcarea și-a găsit o expresie clară în colecția *Exodul către orient*, care a fost publicată în timpul anului 1921 de un grup de tineri cărturari ruși, dintre care el a fost autorul central. (A se vedea *Slavianski glas* bk. 1, 1921, secția: „note literare și evaluări”). Studiul său intitulat Dostoevski și Rusia a contribuit la întemeierea neo-naționalism rus pe baza ideilor lui Dostoevski, care în ochii rușilor de astăzi are statului unui profet biblic. Credem că studiile acestui tânăr cărturar rus sunt instructive pentru societatea noastră, pentru care marea problemă a culturii naționale a fost redusă la imitație oarbă și la o adopție externă a căii europene occidentale a căi de viață și a culturii europene Occidentale despre care profesorii noștri de la universitate au scris cu mult timp în urmă. În termeni generali, societatea noastră trebuie să devină interesată de probleme referitoare la duhul național și de activitatea umană creativă dacă voim să ne aduce contribuția noastră la comoara culturii europene comune și prin urmare să justificăm existența noastră națională independentă. O încunoștințare deplină cu ideile lui Dostoevski ne vor ajuta să devenim interesați în problemele fundamentale ale duhului].

Dostoevski și Rusia

„**N**oi ruși,” spunea Dostoevski, „avem două țării de baștină – Rusia noastră și Europa.” Oricât de pasional și de impulsiv a iubit el prima sa țară de baștină, el nu a ezitat să admită că Veneția, Roma, Paris, „întreaga lor istorie,” i-au fost mai dragi lui decât Rusia. Nu numai din cauza

unor „pomeniri neprețuite” care se găsesc acolo; nu a fost numai trecutul Europei – „acele părți fragmentare ale unor sfinte minuni,” acele „pietre antice și străine” – care i-au fost dragi lui Dostoevski. Nul! În visul său muritor despre destinul istoric al poporului *său* el visa numai la ceea ce era „determinativ istoric pentru geniul rus,” pentru a contribui la „o reconciliere al contradicțiilor europene,” pentru „a arăta” tristeții europene o cale de ieșire și făcând așa „să ajute vechea lume a lui Dumnezeu” – Europa. „Acum ceea ce este deplin rusesc nu ar trebui luat în considerare mai întâi și mai deplin ca și Europa?” Mai mult, nu există probabil nici o altă figură în literatura rusă care să fi insistat cu atâta forță și energie ca și Dostoevski că Rusia nu este Europa, că ea nu are nevoie să urmeze calea europeană. Nimeni nu a insistat vreodată cu atâta intensitate referitor la totalitatea unor origini diferite ale Rusiei și ale Europei și la ignoranța deplină cu privire la Rusia și la o anumită parte din Europa. „Pentru Europa,” scria Dostoevski, „Rusia este o enigmă și toate acțiunile ei sunt un fel de enigmă și așa v-a fi până la sfârșit.” Probabil că cineva v-a inventa un fel de *perpetuum mobile* sau un elixir al vieții,” credea el, „mai înainte ca Orientul să ajungă la adevărul rusesc, la duhul și la caracterul rusesc și la direcția lui.” Rusul nu v-a fi niciodată capabil *să devină un european*, iar europenii nu vor accepta niciodată pe ruși ca fiind ai lor proprii. În ciuda tuturor eforturilor rusești, în ciuda copiilor lor asidue și a imitației, europeni îi vor privi întotdeauna pe ruși ca și străini. Mai mult, lui Dostoevski i se părea că dacă Rusia și-a asumat calea europeană și se v-a pune să mântuiască Europa prin propriile instrumente – „fie și sânge” – ea și-ar pierde identitatea sa, ea v-a înceta să existe ca și Rusia.

Asfel, pe de o parte, Europa este o doua țară de baștină și pe de altă parte noi suntem inerent străini de Europa și ar trebui să punem această izolare asupra ei. A existat vreo contradicție între opiniile și punctele de vedere ale marelui gânditor rus? A oscilat el între soluții opuse, incapabil să mai discernă ceva între ele? Sau au fost ele curente paralele de gândire care au rămas în mintea lor

conștientă fără să fuzioneze într-o sinteză internă, deplină? Cu scopul de a răspunde la această problemă ar fi necesar să alegem destul de aproape ceea ce Dostoevski a voit să spună prin termenul de „Europa.”

„Europa” este un termen cu mai multe nuanțe și sensuri. În sensul ei cel mai larg și mai expresiv, semnifică totalitatea destinelor și împlinirilor istorice ale lumii antice greco-romane și a lumii moderne latino-germanice. Europa este Vigiliu, Eschil, Horațiu, Platon, Aristotel, Dante, Buonatori și Rembrandt. Concomitent ea este Sparta și Atena, Roma antică – atât republica, cât și monarhia – lupta dintre Papalitate și Imperiu, între monarhie și societate. Aici, putem observa natural dar neegal două grupuri eterogene de fenomene: cultura și modul de viață. Ideile „europene” nu au fost, în esență, generate și dezvoltate pe pământ european deși ele și-au asumat un chip „european.” Nici Euripide, Goethe sau Ovidiu nu aparțin numai Europei: sensul și semnificația lor constă în faptul că ei sunt *mai presus* de Europa, că apartenența lor la Europa este o simplă *coincidență*. Măreția „culturii europene” constă din faptul că este *cultura întregii umanități*, că nu este atașată de nici un fel de natură definită și că nu este asociată cu nici un fel de epocă definită. Tocmai pentru acest motiv, geniile europene sunt „comparații eterne” ale fiecărei ființe umane, indiferent unde au fost ele născute, în măsura în care ele sunt *ființe umane*. Adevăratul sens al trăsăturilor lor este discernut atunci când originea lor este cumva uitată: aceasta este ceea ce Herzen și Dostoevski au voit să explice atunci când au menținut că numai un rus ar fi putut fi un european „adevărat,” un european complet, fiindcă numai el ar fi putut accepta cultura Europei ca fiind o valoare, independentă sau tranzitorie sau una în forme concrete. Această calitate a ființei, comună tuturor celor care suntem părți din umanitate nu este în nici un caz o trăsătură a vieții europene zilnice: formele istorice în care viața politică și cea socială au fost modelate, activitățile lor zilnice și cele economice, sunt esențial limitate la timp și spațiu. Ele nu sunt decât fenomene istorice care nu pot fi duplicate sau replicate. Aceasta este numai

Europa, ceva unic, ca și rezultat al unui proces unic, istoric special. O astfel de judecată nu depinde deloc de valorile pe care noi le oferim acestor forme – fie ele bune sau rele, atâta vreme cât ele aparțin unei națiuni anume.

Astfel că „a fi european” poate însemna două lucruri: la nivelul culturii înseamnă că noi posedăm duhul lui Homer și Sofocle, Cervantes și Da Vinci; iar în planul vieții cotidiene, înseamnă că noi trăim în formele unor vieți germano-latine, că ne îmbrăcăm sau ne comportăm ca și în Berlin sau Paris. În primul sens, un european este cineva care simte „trecutul arzător al vieții” de sub pietrele „antice și străine,” credința pasională în destinul propriu, în adevărul lăuntric al cuiva, în lupta și cunoștința proprie.” În alt sens, [europeanul] este cineva care se aseamănă contemporanilor occidentali în față și în îmbrăcămintă.

Soluția paradoxului lui Dostoevski și a Europei stă în distincția de mai sus. La fel și aici, trebuie să îl menționăm pe marele lui predecesor rus – Herzen, care la rândul lui și el a iubit Europa, cu o iubire filială, mișcătoare; el a iubit-o ca și pe de două țară de baștină și în același timp el, lipsit de milă și plin de grosolanie a înmormântat-o, insistând că în nici un caz nu putem spune că Rusia a fost ca și Europa și că ea nu a avut nevoie să urmeze calea europeană și să își croiască propria ei cale specială. Acceptarea ideii europene nu necesită copierea formelor de viață europene; căci nu există nici un fel de legătură inseparabilă între cultură și viața zilnică. Cultura europeană poate apare la noile popoare care o pot accepta în orice caz nou care nu este asemănător cu restul vieții și care îi este caracteristică numai lui.¹³

¹³ Nu pot presupune că Herzen l-a influențat direct pe Dostoevski. Similaritatea între evaluările și judecată este prin urmare mult mai semnificativă și mai pătrunzătoare, în special când luăm în considerare viziunile lor monolitice integrale, inerente nu numai în creațiile organice ale unui duh liber creator. În ansamblu, cu greu am putea găsi o opoziție între Dostoevski și Herzen, dar totuși, asemănarea între ei, se bazează pe o anumită similaritate a presupunerilor inițiale. Plănuiesc să analizeze problema în detaliu într-un eseu separat. Totuși, aici mă voi limita la

A fost *cultura* europeană cea care a iubit-o și a prețuit-o cel mai mult Dostoevski? El a fost strâns legat de ea, de amintirea copilăriei și a tinereții; de la Schiller și Balzac, Hoffman și George Sand, el a deprins interpretarea artistică a vieții, de la ei el a primit primul impetus al vieții de a reflecta la mediul înconjurător. În spre sfârșitul vieții el i-a pomenit cu mare atenție și a susținut plin de bucurie că „noi ne-am implantat în organismul nostru ceea ce ținea de Europa, ca și „sângele și cartea noastră și restul l-am experimentat și susținut cum se cuvine independent.” El a remarcat plin de mulțumire că „toate literaturile națiunilor europene ne sunt native, sunt ale noastre și au fost arătate în viața rusă la fel ca și în târâmurile loc native.” În remarcabilele lui articole despre literatura rusă în jurnalul *Vremia*, Dostoevski a apărut calitatea nativă [*natsionalnost*] a literaturii rusești ulterioare în acele fenomene care au fost și care sunt descoperite de obicei ca fiind imitative – el a arătat în spre calitatea nativă a byronismului rus, adevăratul caracter rus după cum a fost el tipificat de Onegin și Pechorin. „Chiar crezi tu,” se întreba Dostoevski, „că Marquis Pozzo, Faust și alții au fost nefolositori pentru dezvoltarea societății rusești și că ei nu ar mai fi de nici un folos?”

În această capacitate a geniului rus, „a răspunde la tot ceea ce este uman și obișnuit umanității ca și întreg, a primi în sufletul său geniile unor nații străine „căci noi am implantat în organismul nostru destul de multe din ceea ce împrumutat Europa” ca și trupul și sângele nostru și restul l-am experimentat și l-am suferit independent, chiar și în individual european, în ciuda faptului că nu tot ceea ce este real poate fi și veridic” – în aceasta el a văzut garanția unui mare viitor rus, garanția unei culturi pentru toată umanitatea, care s-ar putea baza pe temelii rusești și care ar putea depăși toate diferențele tribale și izolațiile istorice.” „Mai presus de orice,” spunea Dostoevski, „este nevoia de a fi drepti și a de a căuta

simplul fapt de a arăta că similaritatea apare din acceptarea istoriei unui proces liber, creativ și care nu este predestinat.

numai adevărul.” În Occident, „toate națiunile trăiesc în sine și pentru sine”; toate națiunile Europei, „se sârguiesc să își găsească un ideal universal în sine, în propriile lui puteri individuale.” În acest sens, caracterul rus diferă destul de mult față de cel european. „El și-a dezvoltat o capacitate superioară care este foarte sintetică – o abilitate a unei reconcilierii totale, de a fi una cu umanitatea.” Aceasta are instinctul de a realiza tot ceea ce este comun umanității. „Aceasta intuiește instinctiv idiosicrasiile universale ale tuturor națiunilor și le armonizează direct, le adaptează la propria lui idee, le găsește la un loc în propriile lui concluzii și descoperă cât se poate de frecvent puncte de contact și înțelegere între cele ce sunt complet opuse, idei „complete” a două națiuni europene diferite – idei care în țările lor, din nefericire, nu au găsit mijloacele unei adaptări mutuale și care probabil nu vor fi niciodată capabile să fie la locul lor.” În această lumină a văzut Dostoevski marea semnificație a reformelor lui Petru cel Mare: „am văzut că putem fi europeni, nu numai în îmbrăcăminte ci și în ideile pe care le punem în practică.” „Pe tot parcursul secolului și mai mult timp după Petru, am experimentat obișnuința cu civilizațiile umane, împărtășindu-le istoria și idealurile lor.” „Reforma, toate împlinirile petrino, au constat din aceasta: pe parcursul a unui secol și jumătate, orizonturile noastre s-au extins într-un fel ne mai întâlnit, într-o experiență fără de precedent, indiferent dacă ele au fost moderne sau antice.” Vechea Rusie pre-petrină „se pregătea să greșească” – posedând acea valoarea care era *comună întregii umanități*, „păstrătoare a adevărului lui Hristos”, dar al Adevărului real, a chipului real hristic care a fost întunecat în alte credințe și națiuni, decizi fiind să îi păstrăm comoara lui, ortodoxia lui, în sine, a ne închide față de Europa – adică de umanitate.” Această singularitate schismatică nu trebuie să fie distrusă și în acest sens „transformarea” a fost de neevitat. Formele în care a luat loc, în care a fost dusă la îndeplinire de Petru, au fost greșite. Ar fi necesar să adoptăm valorile culturii europene, nu a civilizației, adevărurile universale eterne din ele, dar numai în forma lor curată și nu în

forma loc condiționată istoric. Ele ar trebui să fie adoptate nu numai ca și punct de încoronare al ultimelor împliniri ale înțelepciunii umane, ci mai mult ca și un material care trebuie reasamblat într-o nouă sinteză națională, într-o nouă cultură independentă și într-un nou fel al vieții. În aceste sens, Dostoevski vorbește de un final, de finalul epocii petrine. „Reforma petrină, care a ajuns până în zilele noastre, a ajuns în cele din urmă la limitele ei,” scria el. „Nu putem merge mai departe și nici nu avem unde să mergem; nu există cale, ea a fost bătătorită deplin.” Aceasta nu înseamnă deloc că trebuie să ne întoarcem la vechile căi; ceea ce ar fi chiar imposibil; căci nu putem șterge din pomenirea istorică ceea ce a avut loc deja.¹⁴ Faptul problemei este „că într-un anume sens convertirea civilizației europene a fost deja realizată în țara noastră și că începe o a doua civilizație. În țara noastră a fost împlinită deja civilizația europeană. Am experimentat-o în întregul ei, am luat de la ea tot ceea ce putea fi realizat și acum ne întoarcem liber la pământul nostru natal. 19 februarie a fost un final potrivit pentru perioada petrină a ruperii dintre popor și intelectuali.¹⁵ Intelectualii și-au tăiat legăturile lor cu poporul, a experimentat idei profetice, a crescut întru ei, a devenit familiari cu ei și i-a împropriat și acum aceștia ar fi trebuit să îi includă „poporul” între ei. Trebuie introduse noi *idei*, forme de „civilizație” și modalități de viață și

¹⁴ Trebuie să remarcăm că această idee a fost foarte apropiată de slavofilismul timpuriu. Astfel, în „Răspunsul său la A. S. Hoamikov” (1838), Ivan Kirevsky răspunde cât se poate de negativ întrebării: „ar trebui noi să ne ducem la Rusia înapoi și ar putea ea fi adusă înapoi?” Aici se susține că „forma *morții* nu ar avea nici un fel de importanță.” („Răspuns către A. S. Homiakov,” *Lucrările complete ale lui I. V. Kirevsky*, M. O. Gherșezon, (Moscova 1912), p. 120. În remarcabila sa „Recenzie referitoare la Stadiul Contemporan al Literaturii” (145), Ivan Kirevsky a remarcat că a fost tocmai educația europeană – ca și fructul primar al dezvoltării generale a umanității, *rupt din vechiul copac* – care ar trebui să devină mâncarea noii umanități, a noului impuls pentru dezvoltare activității noastre intelectuale.

¹⁵ 19 februarie 1891 este data țarului eliberator, Alexandru II, când acest a proclamat emanciparea țăranilor ruși din robie.

nu *valori* luate din Europa. Dostoevski a spus că „ideea lui Petru a fost realizată și noi nu facem nimic altceva decât să ne întoarcem la aceiași temelii cu ideea unui destin universal care a fost conștient experimentat și interpretat de către noi.” Am fost puși să ajungem la om cu un nou cuvânt. „Am fost conduși la aceeași idee,” continuă el, „de către o civilizație, de formele europene exclusive pe care le-am și respins.” „Noi respingem numai *singura formă de civilizație europeană*,” lucru repetat de Dostoevski și „noi spunem că nu este ceva potrivit pentru noi.” Acesta este motivul pentru care „el a căutat să se pună pe sine pe calea unei comuniuni umile cu poporul,” fiindcă „dreptatea este mai întâi și mai mult decât orice în om și nu în aspectele lui externe, seturi de idei sau formule, nu într-o structură istorică îngreuiată și nu într-un anumit fel de viață socială și civilă.” „Dreptatea trebuie să fie găsită adânc în cunoașterea de sine și în încorporarea creativă, în eforturile colective libere ale forțelor naționale.” Numai atunci ar putea începe viața unei culturi sănătoase și organice în eforturile colective libere ale forțelor naționale – nu în duhul liber, al individualității naționale, ci cel creștin, frățietatea universală care le include pe toate.” „Fie care Rusia să își asume respirația, fie ca Rusia să aibă ultimul cuvânt al civilizației.” Așa își formulează Dostoevski datoria curentă a „relației obligatorii a Rusiei cu Europa, cu umanitatea și cu sine.”

În numele unei relații vii, conștiente și creative cu viața, Dostoevski nu a respins Europa, ci mai mult *rusificarea* imitativă a „europeanismului.” Ideile Europene, dar nu modul de viață european. Ideile *europene* trebuie primite în sufletul rusesc. „Căci spre mirarea Europei, spune el, „clasele noastre de jos, *caftan* și *țarvul*, sunt de fapt o construcție unică – nu doar o temelie, o structură, puternică și de neclinit, construită timp de secole și care își anunță singura ei idee puternică, dar care nu a fost dezvoltată deplin.”

Noua idee universală nu exclude în nici un fel alte idei universale: ea v-a apare numai ca și un nucleu al unei sinteze

culturale mai largi. Dostoevski a mers și mai departe: el considera numai că *idea universală rusă* a fost capabilă de a crea o sinteză culturală permanentă. Sinteza viitorului trebuia să fie universală – „pentru toate triburile marii națiuni ariene.” Această afirmație arată slujba unică a Rusiei adusă umanității: Rusia nu a oferit numai valori individuale, ci mai ales reconcilierea totală a împlinirilor culturii. Aceasta este *datoria ei* și numai a ei: „datoria noastră... individualitatea și țelul nostru în umanitate” este văzut de Dostoevski în faptul că noi „vom devenii slugile tuturor.” El remarcă că acest lucru nu este deloc iluminatoriu. Din contră, măreția noastră constă în acest fapt, fiindcă ea duce la unitatea ultimă a umanității. Cel care voiește să fie mai presus de toți în împărăția cerurilor, să fie sluga tuturor. Iată cum interpretez eu destinul rusesc în *forma lui ideală*. Eu vorbesc de mărirea economică, de mărirea sabiei sau a științei?” Iată c-am ce se întreba Dostoevski în *Adresa către Pușkin*. „Vorbesc numai de frățietatea oamenilor și de faptul că inima rusă este probabil mult mai predispusă... la un fel de unitate largă, universală mai mult decât a națiunilor noastre.” „Nu este o caracteristică economică, nu este un astfel de lucru,” repetă Dostoevski, „este numai o caracteristică morală și am putea nega noi că ea lipsește din populația rusească?” „Insist,” continuă el, „eu nu încerc să compar poporul rus cu națiunile occidentale în termenii sferelor lor de glorie economică și științifică.” A susține că pământul nostru sărac și lipsit de organizare nu conține în sine impulsuri atât de mărețe, până când nu v-a devenii economic și științific la fel ca și occidentul – aceasta este o afirmație idioată. Comorile morale fundamentale ale duhului, cel puțin în baza și esența lor, nu depind de puterea economică.” Dostoevski susținea că, din contră, „putem conține și purta tăria puterii economice, un duh unificator a toate chiar și în sărăcia noastră materială și nu în condițiile de viețuire de astăzi, această putere poate fi păstrată și născută chiar și în timpul unor îmboldiri ca și cele realizate după invaziile populațiilor Batu sau după pogromul Vremurilor Necazurilor, atunci când Rusia a fost mântuită numai de duhul

național atot-mântuitor.” Visul lui Dostoevski a fost Împărăția lui Dumnezeu, nu a celei pământești ci a celei care v-a să vină pe „pământ,” a Împărăției cerurilor care este în noi, care este construită în duhul omului și care îl schimbă în interior, în reînnoiește și îi regenerează toată viața și relațiile sociale. Este visul unei culturi religioase universale, când totul este plin de duh, plin de credință și nu de ordinar, nici de nici un fel de sistem social, nu acel *Civitas Dei* stabilit pe pământ. Aici ajungem la punctul primar și cel mai profund al separației Rusiei de Europa, după cum a fost ea realizată de Dostoevski.

„Roma antică a conceput pentru prima dată ideea unității lumii,” scrie Dostoevski și „Roma s-a gândit pentru prima dată (sau mai bine spus a crezut pentru prima dată în acest concept) punându-l în practică sub forma unei monarhii lumești.” A fost construită o structură enormă, un deal măreț – vechiul Imperiu roman, care a apărut ca și o poartă de ieșire a impulsurilor morale a întregii epoci antice. A apărut pentru prima dată Dumnezeu-om. Imperiul a fost creat ca și o idee religioasă, oferind în și prin sine o poartă de ieșire pentru toate impusurile morale ale lumii antice.” Aceste forme au fost „înmormântate,” distruse din interiorul Bisericii; au căzut numai formulele, – formula și nu ideea, „fiindcă ideea,” remarca Dostoevski, „este ideea umanității europene; a civilizației sale care a fost compusă pentru ea și pentru care trăim.” „A avut loc ruptura dintre două idei, două idei care nu ar putea fi cu nimic mai opuse,” spunea el referitor la apariția creștinismului – „omul-dumnezeu s-a întâlnit cu Dumnezeu-om,” Apolo Belvedere s-a întâlnit cu Hristos. S-a ajuns la un compromis: Imperiul a adoptat creștinismul și creștinismul a adoptat dreptul și legea romană. În partea Occidentală, Statul în cele din urmă a depășit Biserica. Biserica a fost distrusă și a fost transformată în cele din urmă în Stat. A apărut papalitatea – o continuare a Imperiului roman antic într-o nouă formă.” „Papalitatea romană a proclamat că creștinismul și ideea lui nu ar fi putut fi realizate fără o conducere seculară asupra teritoriilor și națiunilor, o conducere care nu a fost

duhovnicească ci guvernamentală – în alte cuvinte, fără realizarea pe pământ a unei monarhii pământești, în capul căreia nu ar mai sta Împăratul roman ci papa. Romano catolicismul, după opinia lui Dostoevski, „încă de la început a întors toată munca lui Hristos într-un interes față de o conducere terestră și pentru o conducere a întregii lumi” și toate acestea au fost proclamate de noul Hristos, care nu se aseamăna cu cel din întâi, un Hristos sedus de cea de a treia ispită a Diavolului, împărățiile pământești,” un Hristos care era deja de acord cu toate, un Hristos proclamat la ultimul Sinod Roman.” „Nu, ceea ce este în joc aici este puterea!” exclama Dostoevski, cu privire la „dogma” infailibilității papale. „Acest lucru este maiestros, nu este o glumă!” este învierea ideii antice lumești a conducerii lumești și a unității, care nu a dispărut niciodată din romano catolicism; este Roma lui Iulian Apostatul, dar o Romă care nu este apărută; mai mult, se pare că ea l-a apărut pe Hristos într-o ultimă bătălie finală.” El remarcă în jurnalul său că, „romano catolicismul l-a proclamat pe antihrist.”

Am putea să nu fim de acord cu opiniile lui Dostoevski despre romano catolicism; ele ar putea părea rău intenționate și agresive din punctul de vedere al îngustimii; frazele lui insistente despre existența unei „conspirații romano catolice” în Europa ar putea fi văzute ca fiind foarte exagerate. Un lucru nu poate fi negat aici: Dostoevski a înțeles cum se cuvine idea fundamentală a soluției catolice occidentale a problemei sociale – prin formula organizației și a puterii. El a arătat plin de acuratețe la prototipul ei din idealul pre-creștin al *Imperiului roman*. Cel mai important lucru este că într-un anume sens conceptul Biserica Romano catolică a dispărut dintre cei care au fost înstrăinați nu numai de catolicism , ci și de religie în general. Socialismul (Dostoevski a avut în minte socialismul francez) „nu este nimic altceva de cât unitatea plină de forță a umanității) – o idee ale cărei origini ar putea fi trasate înapoi la Roma antică și care ulterior a fost păstrată deplin în catolicism.” Aici ideea eliberării duhului uman de la romano catolicism a fost îmbrăcată în forme catolice, împrumutate din inimă, din litera lui,

din despotism și din moralitate.” Tocmai pentru acest motiv, idea unei „împărății pământești” este tipică Occidentului, este tipică „civilizației occidentale.” „Experiența monarhiei romane s-a mutat înainte și s-a schimbat formal,” scrie Dostoevski. „Odată cu dezvoltarea acestei experiențe, cea mai esențială parte a principiului creștin a fost pierdut în întregime. În cele din urmă, ei au abandonat creștinismul duhovnicesc; moștenitorii lumii romane antice au abandonat papalitatea.” A irumpt teribila revoluție franceză – care în esență nu este nimic altceva decât modificarea finală și reîncarnarea aceleiași formule romano catolice a unității lumii în general.” Socialismul este un fel de „moștenire a catolicismului,” forma lui seculară. În acest sens Dostoevski a ajuns la cele mai profunde adâncuri – moștenirea nu numai a datoriilor soluției, ci și a duhului lor. „Oamenii au crezut în creația a ceva care este un fel de povârniș uman fără de precepte,” viitorul Turn Babel a devenit idealul. Nu numai idealul, ci și un fel de normă împlinită: Europa contemporană și cea burgheză este deja povârnișul deja creat.” Această idea conține în ea tragedia europeanismului rusesc: în Europa nu mai există sfinte miracole. Chipurile pătrunzătoare și uimitoare mentale ale lui Dostoevski – *Note de iarnă despre impresiile de vară* – nu fac decât să repete admitterile dezluzionate ale lui Dostoevski referitoare la *Scrisorile din Franța și cele din Italia* ale lui Herzen și că suntem forțați să ne aducem aminte de analogia lui Herzen; în Europa contemporană găsim aceleași lucruri pe care le-au găsit ostrogoții; indiferent cine ar fi citit pe Augustin de la început până la final a ales Roma ca și Orașul special al Domnului [ca și referință la *De civitate Dei*] nu face decât să găsească un mormânt gol. La douăzeci de ani după Dostoevski, Schedrin a ajuns la aceeași concluzie în pomenirile lui deznădăduite intitulate sugestiv *Departa* [*Za Rubezhom*]. Nu numai Împărăția cerurilor, chiar și una pământească, nu ar fi mai mult un povârniș. „Calmul ordinii” – așa a relatat Dostoevski impresiile lui din Paris: o anumită împingere în spre pietrificare. El scria despre Exhițiția de la Londra

că în ea „se poate simți teribila putere care a unit o cantitate innumerabilă de popoare adunate într-o turmă din toată lumea.”

„devii conștient de această idee colosală și simți că ceva s-a împlinit aici și că aici avem de a face cu victoria și cu triumful... Nu este aceasta împlinirea idealului? Te vei întreba probabil nu este acesta finalul? Și nu este turma mică una în esență? Nu trebuie să primim aceasta ca și adevărul singur și în cele din urmă să devii mut? Poate fi triumfător, victorios și mândru ca te simți oprimat și zdrobit cu duhul? Te uiți la acești zeci de mii și milioane de oameni, care s-au adunat aici cu smerenie mai din toate părțile globului – oameni care s-au adunat însuflețiți și tăcuți de o singură idee colosală, persistent și în tăcere și simți cum ceva final a avut loc și a fost împlinit. Este un fel de scenă biblică, ceva despre Babilon, o profeție din Apocalipsă care îți apare în fața ochilor. Simți cum un anumit fel de rezistență mare, duhovnicească eternă și chiar o negație a avut loc și ar fi necesară cu scopul ca omul să nu se plece, să nu se predea în fața impresiilor, de a nu se pleca în fața faptului și a se închina diavolului – adică de a nu accepta ceea ce este idealul său.”

„În prezența unei măreții de acest fel, o astfel de mândrie gigantică a duhului suveran, în prezența completitudinii triumfate a creațiilor duhului,” continuă Dostoevski, „sufletul înfometat de mai multe ori începe să se frângă, în timp ce se smerește, se pleacă și își caută mântuirea în viciu și alcool și crede că mai toate acestea au să se întâmple.” Ca și rezultat – „pierderea sistematică, umilirea, pierderea conștiinței.” În chipurile tragice ale lucrărilor lui artistice, Dostoevski a acoperit subsecvent cu o persistență alarmantă toată repulsivitatea și oribila idee „că omul ar trebuie să se stabilească pe pământ fără Dumnezeu,” aceasta mai ales dacă el a profetizat „antropologia” [canibalismul] ca și sursă psihologică a acestor puncte de vedere, după el aceste lucruri ar trebui să fie trasate înapoi la impresiile „burghezilor” occidentali. Pentru el, era vorba de Turnul Babel construit, chipul concret al unei „împărății lumești” care a avut propriul ei fel de realizare. Aceste impresii i-au

arătat unde ar putea duce „vechiul ideal roman”; slăbiciunea lăuntrică și neajunsurile idealurilor, minciuna și iluzia inerentă din el desfășurate înaintea lui. El a înțeles că finalul, catastrofa erau aproape de el.

Sfârșitul – ce fel de final? Sfârșitul Europei, dar Europa lui Dante și Shakespeare, a lui Schiller și Geroge Sand. Nu moartea culturii europene, nu distrugerea ideilor europene, universale și veșnice, ci finalul modului de *viață european*, distrugerea de sine a Europei istorice, subminarea de sine a idealului european, care nu este nimic altceva decât un plan european abstract al felului de viață european existent, curățit și stilizat. „Da, Europa v-a trece printr-o mare creștere, una pe care mințile oamenilor pur și simplu nu vor să o creadă și o privesc ca și pe ceva fantastic,” scria Dostoevski în timpul Războiului de Eliberare din 1877. „El a simțit că bătălia era aproape și inevitabilă.” „În Europa unde a fost acumulată atâta bogăție, totul a fost subestimat și totul, probabil chiar mâine, se v-a prăbuși fără nici un fel de urmă, pentru eternitate și în locul acestora se v-a așterne ceva de care nu am mai auzit niciodată – nouă și fără să fie asemănător la ceva. Toate bogățiile acumulate în Europa nu o vor mântui de la cădere, fiind la un moment dat „chiar și bogăția v-a dispărea.” Ce v-a cădea? Cultura, idei sau modul de viață? Povârnișul a fost creat de mai multe vreme în Europa. El va cădea din cauza unei nevoie duhovnicești, a idealului moral care a fost cutremurat, fiindcă inspirație religioasă s-a uscat și „ideile civile nu sunt legate sau conectate moral,” ci au venit ele singure. Acest lucru a devenit cât se poate de clar lui Dostoevski în timp ce el reflecta la evenimentele sociale și politice al Europei contemporane. A fost vremea Războiului ruso turc, a căderii celui de al doilea Imperiu și a creației unui Imperiu germanic. C-am așa și-a formulat Dostoevski diagnosticul: „acolo în Europa lucrurile nu vor fi într-un mănunchi deplin; totul a devenit diferențiat; nu în felul nostru, căci grupurile și indivizii exprimentează aceste lucruri clar și plin de maturitate și ei sunt conștienți de acest lucru, dar mai de grabă ar muri decât să

renunțe la acest lucru.” Acesta nu este un impuls lăuntric spre frățietate și pîntru acest motiv frățietatea nu poate fi realizată. Lui Dostoevski acest lucru a devenit din ce mai evident în legătură cu problema orientală. „Întreaga Europa, scrie el în *Jurnalul lui scriitor*, sau cel puțin reprezentanții ei de seamă, aceleași popoare și națiuni care au strigat împotriva robiei și ai eliminat sclavia, care au distrus despotismul în țările lor de baștină, au proclamat drepturile umanității, au creat știința și au înjugat lumea puterii ei, care au animat și care au îmbucurat sufletul uman cu arte și idealuri sacre, care au aprins iubirea și credința în inimile oamenilor, promișându-le dreptate și adevăr în viitorul imediat – dar imediat, acești oameni și națiuni (sau cel mai bine spus), la un anumit moment, s-au întors colectiv de la milioane de ființe creștine colective, oameni, frații lor, cei care piereau și ei așteaptă cu nădejde și nerăbdare vremea cît ei cu toții vor fii striviți ca și paraziții ca și insectele, atunci cînd toate acele strigăte disperate după ajutor vor fi reduse la tăcere – strigăte care irită și alarmează Europa.” Dostoevski a înțeles „acest act teribil... este *ultimul* cuvînt care l-a avut de spus civilizația... este rezultatul a aproximativ optsprezece secole de dezvoltare, tot procesul dezvoltării umane.” Iată de ce el nu credea în Europa și îi aștepta sfârșitul.

„Finalul” i-a apărut lui Dostoevski ca fiind legat de problema răsăriteană, lupta ar fi conținut acestea din urmă și conținutul lui esențial ar fi fost „marea renaștere a Europei”: „care deși era o luptă, problema veche de aproximativ o mie de ani ar fi fost rezolvată... și pe calea Proniei creștinismul oriental v-a fi reînnoit și la locul său.” Dacă creștinismul oriental ar fi dobândit un sens universal veridic și dacă în acest sens este conținut „sensul lumii” și chemarea Rusiei, diferența ei față de Occident. Dostoevski a fost convins că nu numai Rusia a avut puterea de a soluționa problema orientală, din cauza faptului că activitatea ei internațională urma o cale veridică și reală, inspirată de niște impulsuri pur morale și religioase și nu de calculele de natură politică și economică, nici chiar de considerații naționale. Rușii au mare compasiune față de

slavi nu atât de mult ca și membrii ai aceleiași rase cât ca și membrii ai aceleiași religii. În lupta lor de eliberare ei au fost mai mult decât orice cu libertatea lor duhovnicească și tocmai pñtru acest motiv activitatea rusească a rămas egoistă. Pñtru acest motiv aceste realități par utopice occidentalizatorilor care nu pot gândi dincolo de schema „ideii romane antice” – în timp în Europa nu s-au putea tolera „victoria Rusiei”; adică victoria lipsită de egosim a *idei rusești*, a duhului ortodox, din moment ce Europa suspectează Rusia încă de putere și hegemonie politică. Într-o oare care măsură Europa ar avea dreptate, fiindcă victoria ortodoxiei ar putea „subestima” idea de „om-dumnezeu” susținută de Occident la bazele ei. Europa nu v-a pieri, ci v-a fi „reînnoită”; „duhul marțial,” exprimat de un scriitor medieval rus, v-a trebuie să fie înlocuit de „un duh binefăcător.” Astfel Europa începe să tremure, remarcă Dostoevski, temându-se de „o reînnoire majoră indubitabilă.”

„Fi-ți foarte atenți la Ortodoxie,” scria Dostoevski. „Ea nu este în nici un caz religiozitate și ritual, este un sentiment viu care în poporul nostru s-a întors la acele forțe primare ale vieții fără de care națiunile nu pot trăi. În creștinismul rus, în forma lui autentică, nu există nici un fel de taină, ci numai iubirea omului, numai chipul lui Hristos.” El exclamă că probabil datoria predestinată a poporului rus în destinul umanității este de a păstra chipul duhovnicesc al lui Hristos în toată curăția Lui și atunci când vremea v-a venii – să arătăm acest chip lumii care s-a abătut pe căi greșite!” Dostoevski a fost foarte conștient de distanțe dintre realitate și ideal – nimeni nu a indicat mai viu decât el abisurile criminale și teomahe în care au căzut rușii, cad și în care pot cădea. Dar concomitent ei „au păstrat frumusețea acestui chip.” Indiferent câtă mizerie se află pe trecutul și pe prezentul lor, „rusul este chinuit cel mai mult dintre toți europenii adică din cauza temporarului și al aluvialului, depozitul Satanei – că v-a venii un final al întunericii și că lumina veșnică v-a strălucii ori de câte ori v-a fi nevoie.” „Doamne și Stăpânul vieții mele” – această rugăciune este *esența completă a creștinismului*, tot

catehismul ei și oamenii știu această rugăciune pe de rost.¹⁶ Majoritatea populației ruse este ortodoxă și trăiește cu idealul Ortodoxiei spunea Dostoevski și el a accentuat că „în realitate în națiunea noastră nu există o altă idee decât aceasta.” Această „idee” include în sine un ideal complex social și cultural, „un ideal al unei uniuni fraterne majore, universale și naționale *în numele lui Hristos*, „despre Biserica națională și universală, realizată pe pământ, în măsura în care pământul ar pute-o cucerii.” Am putea spune că „ortodoxia este progres uman și civilizație umană”, în felul în care rușii o înțeleg, care duc totul înapoi la Hristos și care își personifică viitorul lor în Hristos și în adevărul lui Hristos fiindcă ei nu își port imaginea forme socio-politice concrete și fiindcă ele nu pot fi adoptate din nici o altă clasă. Toată activitatea rusească constă din „plantarea unei idei” că Rusia trăiește pentru idea unei vieți vii și veșnice, o viață măreață, care să lumineze în lume însuflețită de o idee curată și lipsită de Ego-ul personal, de a crea o unitate vie și genuină între triburi, de a crea un organism politic care să nu se bazeze pe violență, nu cu sabia, ci prin convingere, cu iubire, cu lipsă de interese personale, cu lumină.” În forma lui externă, probabil, v-a fi un fel de „unire pur politică”, dar în *esență* v-a fi ceva altceva, „fiindcă temeliiile ei nu se vor baza pe motive personale și pe colportare, ci pe „adevăratele principii ale lui Hristos.” Acestea vor fi după cum s-a exprimat Dostoevski, „adevărata stabilitate a adevărului Bisericii care a fost păstrat în Orient, adevărata ridicare a curcuii lui Hristos și cuvântul final al Ortodoxiei.” Aceasta ar fi adevărata soluție a Problemei Orientale, de unde v-a începe „reînnoirea” Europei. „În esență, Problema Orientală este soluția adusă la destinul ortodoxiei,” spune Dostoevski. În Occident,

¹⁶ Nota de la un editor bulgar. Aceste lucruri se referă la frumoasa rugăciune a lui Efrem Sirianul, care cu adevărat ar putea fi privită ca și un fel de familiaritate ci etica creștină. Poporul rus ar putea-o cunoaște pe de rost, dar aici în Bulgaria nu o știu nici măcar preoții. Această rugăciune frumoasă l-a atins chiar și pe poetul Pușchin după cum se poate vedea în poemul său scris în timpul trist al postului, „Domne și Stăpânul vieții mele!...”

catolicismul a dat naștere socialismului „care avea nevoie natural de a fi născut în Europa, ca și un fel de substitut pentru principiul creștin care se afla în decadență... Pierderea chipului lui Hristos a fost păstrată în toată măreția ei strălucitoare în Ortodoxie. Din Orient se v-a transmite lumii noua orânduire a lumii împotriva unui scolasticism care se află pe punctul apariției. Pierderea chipului lui Hristos a fost păstrată cu toată curăția în ortodoxie. Din Orient se v-a transmite lumii noul cuvânt împotriva viitorului socialism, care probabil și el v-a mântui umanitatea europeană.” În aceasta constă concluzia sa prin care am putut rezolva futilitatea unei Europe care caută și deasemenea iubirea ei față de cea ce este renăscut. V-a fi oare această „unire universală în numele lui Hristos” un nou fel de manifestare a aceiași idei a conducerii lumești care își trasează rădăcinile înapoi la Roma antică? Este „socialismul rusesc” aceiași utopie a „împărăției pământești,” chiar și fără conducători? Nu este oare aceiași fantomă seductivă a unui paradis terestru, a unei organizații pământești? No, fiindcă în primul rând acest ideal este realizabil și v-a fi împlinit nu prin forță și iubire, nu prin obligație ci prin alegerea și adeziunea liberă și deplin creativă a tuturor. Numai ortodoxia este eliberată complet individual, fiindcă nu este proclamată în afirmarea de sine inerent distructivă, ci mai mult în negarea de sine, în încercare, chiar până pe punctul de a ne sacrifica viețile. Cu adevărat, numai cel care își v-a pierde sufletul îl v-a găsi și nu cel care îl păstrează. „Este vorba aici de un sacrificiu voluntar, deplin conștient pentru binele tuturor,” spun Dostoevski, „este semnul celei mai înalte stăpâniri de sine, a celei mai mărețe libertăți a voinței.” Am putea spune că nu v-a mai exista nici un alt fel de „povârniș.” În al doilea rând, când v-a fi realizată această armonie universală? „Armonia universală despre care profetiza Dostoevski nu semnifică prosperitatea utilitariană a oamenilor din ziua de astăzi,” scria Vladimir Soloviev, „ci începutul unui nou pământ asupra căruia există dreptate. Începutul unei armonii universale sau a Bisericii triumfătoare care în mod sigur nu a ajunge la un proces al păcii, ci mai mult prin încercări și durerile unor noi nașteri, după

cum a fost scris în Apocalipsă – cartea preferată a lui Dostoevski în ultimii săi ani.”¹⁷

Pe tot parcursul vieții sale, în durere și în marile chinuri duhovnicești, Dostoevski a lucrat ca să rezolve problemele profunde a conștiinței culturale. El s-a sârguit să „înțeleagă” și să justifice lumea, să explice semnificația suferinței și a întristării, a eșecurilor și a neîmplinirii umane, de a găsi calea spre realizarea unei „vieți binecuvântate.” Aceste probleme l-au perturbat nu numai forma lor abstractă și generală, nu numai ca și un fel de ghicitoare a gândirii religioase și a celei filosofice, ziua prezentă, este cumva o zi specială, o zi a judecății speciale și a dezamăgirilor. Ceva a murit și ceva nu s-a născut încă. Totuși, în procesul reflecției lui i-a devenit din ce în ce mai clar că „el nu ar putea renunța în nici un fel la Europa fiindcă „Europa este o a doua țară de baștină” și pentru acest motiv datoria noastră este față de toată lumea – ceea ce înseamnă că Europa este a noastră. Mai mult, el a simțit că „ceva îi bate la ușă,” că „marea reglare de conturi” a fost realizată și că spre adăugire, trebuie adoptat un nou curs de existență. Europa reprezintă trecutul, nu numai un fel de trecut scufundat într-o uitare eternă, ci un trecut iubit al unei „pomeniri veșnice” a unei noi umanități. Numai oamenii vor fi înlocuiți, numai obiceiurile lor, comportamentul, interogațiile lor, dar sufletele lor vor rămâne la fel. „Cineva bate, un om nou cu o nouă sabie – voiește să deschisă ușa și să intre. Dar cine v-a intra – aceasta este întrebarea: un om nou sau cineva care i se aseamănă, vechii mici oameni?” Dostoevski credea că, dacă mânia sau nu astăzi se v-a realiza un om nou, un om care s-a găsit pe sine, care a devenit conștient de sine ca și om,

¹⁷ Autoritatea mărturiei lui Soloviev a fost foarte strâns legată de ultimi săi ani de viață, într-o perioadă când mai toate lucrările lui au fost scrise, este oare mărimea cunoașterii noastre prin care el a fost înclinat în spre o „împărăție terestră” – încă din primele vremuri (pe al finele anilor 70 atunci când el a mers cu Dostoevski la Mănăstirea din Optina și în special când a citat cuvintele de mai sus (1883). Aceasta a fost ceva cu puțin mai înainte de apariția în *Rus* a „Marii sale dispute” cu tendințele lui puternic delinuate catolico-teocrate.

eliberat și creator, care a depășit „seducția inevitabilității durerilor.” Europa și Rusia sau visat la aceasta, la un astfel de om. El v-a apărea în Orient – „din Orient se v-a ridica această stea” – nu numai pentru Orient ci și pentru Occident, pentru toată lumea. Acest cuvânt despre popoare vor fi despre Hristos, Dumnezeuul Om.

Sofia, 22 Noiembrie 1922

Traducere din bulgară de Thomas Butler





EVOLUȚIA CONCEPUTULUI DOSTOEVSKIAN DE LIBERTATE UMANĂ

Dostoevski a expus și a demonstrat caracterul religios al crizei contemporane rusești. Experiența personală și penetrația au fost legate întin în munca sa creativă. El a fost capabil să își exprime tainele vieții sale și să ofere un diagnostic unor neliniști religioase încă nesăbuite. Dostoevski a definit țelul acestui nou și uimitor roman *Ateism* ca legându-se de ceea ce „rușii au experimentat în ultimii zece ani ai dezvoltării lor religioase.” El s-a sârguit să înțeleagă experiența contemporană rusă în totalitatea ei. Tot ceea ce avea loc în jurul lui îl uimea. Aceasta nu a fost doar o simplă curiozitate. Dostoevski a ajuns să vadă și să contempleze cum soarta ultimă a omului ajunge să treacă sau să poată depăși nesăbuirea sau evenimentele zilnice ale omului. El a studiat personalitatea umană nu în „caracterul ei empiric” ci mai mult în jocul efectelor și a cauzelor, ci mai mult în „percepția mentală” a profunzimilor htonice, unde tainicele curente ale vieții primordiale curgeau și se aflau în divergență. Dostoevski a studiat omul în contextul problematicei lui sau în alt cuvinte, în forma în care i s-a fost oferit să gândească, să decidă, să aleagă, să respingă sau să își impună asupra sa sau să se vândă se pe sine în robie. În acest sens, este cât se poate de important să accentuăm că numai prin „problematika” sa, libertatea poate devenii cu adevărat obiectivă.

Dostoevski nu numai că a scris despre sine în romanele lui și nici nu a „obiectivizat” propriile lui experiențe duhovnicești în imagini artistice, în „eroii” lui. El nu a avut numai un simplu erou ci mai mulți. Nu toți au avut numai o față, ci mai mult toți au avut și o voce. Tainica antinomie a libertății umane i s-a descoperit destul de timpuriu. Pentru om, tot sensul și bucuria vieții constă în libertatea sa, în voința lui în spre libertate, în „voința sa de sine”, prin respingerea de sine. Totuși, voința sa de sine este mult prea mult, am putea spune că este mai mult vorba de respingerea de sine. Totuși, această voință de sine este de mai multe ori realizată prin distrugerea de sine. În aceasta constă tema cea mai intimă a lui Dostoevski.

Dostoevski nu numai ca portretizat rupturile diferite dintre libertăți sau încrucișarea unor voințe care se încurcă una pe cealaltă – când libertatea devine obligație și tiranie față de alții – el a fost capabil să demonstreze ceva mult mai teribil: distrugerea de sine a libertății. În eforturile lui persistente referitoare la o definiție de sine și la afirmarea de sine a omului rupt de tradiție și de mediul său. Dostoevski ne descoperă pericolul duhovnicesc de a rămâne fără temelii [*bez-pochevnostâ*]. Singularitatea și individualitatea amenință ruperea față de realitate. „Căutătorul” nu poate decât să viseze; el nu poate scăpa din lumea iluziilor, care sub chipul fatal, cu imaginația lui deschisă a convertit magic totul într-o lume vie. Visătorul devine un „om de subsol” și personalitatea lui începe să se descompună în mod dureros. Libertatea este izolare față de captivitate; visătorul devine prizonierul propriilor lui vise. Dostoevski a văzut și a portretizat colapsul tainic al unei evidențe de sine conținute prin sine care se dezvoltă în curaj sau chiar în insolență tainică. El arată că o libertate goală îl pune pe om în robia patimilor sau a ideilor. Cel care face o încercare de modelare a libertății altuia este cumva ruinat. În aceasta consta taina lui Raskolnikov, „taina lui Napoleon”.

Dostoevski nu a demonstrat numai în chipuri forța-idee dialectică ca și tema intimă ultimă a vieții contemporane rusești. El

a devenit interpretatorul soartei „familiei accidentale,” inteligența radicală din anii 1860, „nihilisti” din acele momente. Dostoevski a voit să descopere soarta tainică a familiei sale nomade și perturbate în loc numai de suprafața vieții obișnuite. Posesiune de un vis este mai periculoasă decât mizantropia socială. Nu au fost oare radicalii ruși și nihilisti posedați?

Libertatea nu este numai iubire, ci iubirea este posibil numai libertate – prin iubire față de semen. *Iubirea eliberată duce la patimă*, devine un fel de obligație față de cei iubiți și devine fatală pentru persoana care crede că poate iubi. În această idee constă cheia la sinteza gândirii lui Dostoevski. Cu o penetrare puternică el portretizează antinomia dialectică a *iubirii neeliberate*... „Marele Inchizitor” reprezintă mai întâi și mai mult decât orice un sacrificiu al iubirii, a *iubirii libere față de semen*, care nu reprezintă reversul iubirii de semen, nici cea a ultimilor oameni. O iubire care există în lipsa de libertate, chiar și cea pentru cei mai mici semeni. O iubire care există în constrângere și prin constrângere nu poate decât să epuizeze iubirea inflamată și să realizeze pe cele ale unor inimi aprinse a celor iubiți: îi ucide prin înșelăciune și ură. Nu este această antinomie unul dintre centrele tragediei *Posedații*?

Soluția romantică a acestei antinomii nu l-a mulțumit pe Dostoevski. Întregul organic nu poate fi descoperit printr-o întoarcere la natură sau la pământesc, indiferent cât de atractiv ar fi fost o astfel de întoarcere. Ar fi imposibil fiindcă lumea este cuprinsă de o criză – epoca organică a fost cutremurată. Problema principală ar fi cum am putea să scăpăm dintr-un fel de viață decăzut și cutremurat. Dostoevski nu face decât să portretizeze problematica acestui colaps. Sinteza lui ultimă i-a permis mărturia Bisericii. Vladimir Soloviev a definit cu mare acuratețe idea fundamentală a lui Dostoevski a Bisericii ca și ideal social. Libertatea ar putea fi realizată deplin numai prin iubire și frățietate, ceea ce este taina lui sobornost, taina Bisericii ca și frățietate și iubire în Hristos. Acesta a fost un răspuns lăuntric la mai toate pornirile umaniste spre frățietate și a setei contemporane pentru

iubire fraternă. Dostoevski a oferit un diagnostic și a conchis că numai în Biserică și în Hristos oamenii pot devenii frați, numai în Hristos ar putea exista pericolul șarmului, obligației și a mutării opresiunii. Numai în el încetează omul a fi periculos față de semenul său. Numai în Biserică este visarea epuizată și iluziile sunt disipate.

În munca sa creativă, Dostoevski și-a luat punctul său de plecare de la problematica socialismului francez timpuriu. Fourier și Geroge Sand, la fel ca mai mulți alții, i-au descoperit problematica fatală a vieții sociale și mai presus de toate sterpiciunea și pericolul libertății și al egalității fără nici un fel de fraternitate. De fapt, așa a fost teza lui primară a socialismului „utopic”, pe care generația post-revoluționară a pus-o destul de polemic împotriva revoluției iacobine și a tuturor marilor „idei de la Geneva” în general. Nu a fost numai un fel de diagnoză socială, ci una metafizică și morală la fel de bine. Utopiansimul, este adevărat, aspira să devină o „religie,” „o religie a umanității”, dar cu un fel de „totuși” „evangelic.” În această perioadă a entuziasmelelor sale socio-utopice; Dostoevski a rămas și s-a considerat pe sine creștin. Ruptura sa aprinsă cu Belinski a avut loc mai întâi de orice din cauza a ceea ce „el considera că Hristos i-a descoperit lui.” După cum foarte bine a remarcat Komarovici, „Dostoevski, socialistul creștin s-au îndepărtat destul de mult de pozitivistul Belinski.”

Imediat după aceasta experiența sa visătoare și tocilară a fost suplimentată de experiența crudă și reală din *Casa morților*. Acolo Dostoevski a învățat nu numai de faptul că tăria răului poate avea putere asupra omului, ci mai mult că „în pușcărie există o tortură mai mult mai puternică decât restul: obligativitatea vieții comunale.” Aceasta a fost un fel de respingere a optimismului umanist. Tortura cea mai grea este că suntem forțați să trăim în comunalitate, „să fim în deplin acord unii cu alții, indiferent ce ar fi.” Oroarea unirii obligatorii cu oamenii este concluzia personală cea mai importantă a lui Dostoevski din experiența din *Casa morților*. Nu este lagărul de concentrare o insistență simplă a unei societăți

planificate? Chiar în funcțiile ei după cele mai bune regulamente, nu fac dintr-o societate foarte bine organizată un fel de pușcărie? Nu este deloc inevitabil să în astfel de condiții se dezvoltă „intoleranța convulsivă” a personalității și visele? „Aceasta este un fel de manifestare disperată și convulsivă a personalității, un fel de melancolie pur instinctivă.” Tranziția de al *Notele din casa morților* la *Notele de subsol* au fost cât se poate de naturale.

Dostoevski s-a rupt acum deplin de utopiansimul social. Aparent, *Notele de la subsol* au fost scrise ca și un fel de replică la *Ceea ce avem de făcut?* Dostoevski a văzut în Chernevski partea întunecată a utopiei socialiste, în care a putut recunoaște noua robie. A devenit din ce în ce mai clar pentru el că nu putea fi eliberat de robie în numele unui fel de libertate externe. O astfel de libertate este goală și lipsită de obiect și ea devine astfel subiectul unei noi obligații și a posesiunii. Posesiunea de către o idee sau puterea viziunii este una din temele centrale în munca creativă a lui Dostoevski. Simpatia sau rușinea nu ar fi suficiente pentru frățietate. Este imposibil să iubim omul pur și simplu ca și om – a îl iubi ar însemna să iubim omul în condiția lui arbitrară dată, nu în libertatea lui. A iubi omul în chipul lui ideal ar fi ceva și mai periculos. Există mai întotdeauna riscul de „a calomnia” omul viu prin idealul său imaginar, sufocându-l cu un vis și lingușindu-l cu o idee inventată și concepută artificial. Orice om se poate sufoca și linguși pe sine cu un vis.

De la visele umaniste de frățietate Dostoevski a mers înainte la o teorie organică a societății. El a regândit temele romantice și pe cele slavofile (aici putem vedea fără nici o îndoială tema lui Apolon Grigorev). Totuși nu acesta este faptul mării importanțe în propagarea lui Dostoevski a „cultului pământului” [*pochvnnichstvo*] ca și ideologie. Temele „pământului” și a „visului” sunt fundamentale, dar mai mult numai în activitatea lui creativă artistică. Pentru Dostoevski problema pământului nu slujește ca și un plan pentru viața zilnică [byt]. „Lipsa de întemeiere” în îngrijora cel mai mult la un nivel profund. În fața lui stătea spectrul înfricoșător al renegatului duhovnicesc – chipul fatal al unui care

este mai mult un colindător mai mult decât un pelerin. Aici din nou ne întâlnim tu tema tipică a *metafizicii romantice* alarmată de colapsul legăturilor organice, de înstrăinarea și de ruptura cu o personalitatea sa voită cu mediul său înconjurător, cu tradiția, cu Dumnezeu. „Cultul pământului” ar însemna mai mult o întoarcere la întregul primar, la datoria ideală a viții întregi. Pentru Dostoevski, la fel ca și pentru mulți alții, a fost mai mult un fel de proiect al unui *sobornost* neorganizat. Diviziunea este prezentă în mai toate aspectele vieții, în special în existența umană. Izolarea omului reprezintă principala neliniște a lui Dostoevski. Toate motivele socialiste – viziunea de a revela sau crea o epocă „organică”, scăpată din autoritatea unor „principii abstracte”, a întregului iudaic – un motiv nou aici. Similaritatea între Dostoevski și Vladimir Soloviev este mult mai profundă decât ar putea fi văzută în comparație cu tezele anumitor puncte de vedere. Nu ar trebui să exagerăm influența lor reciprocă. Apropierea lor constă în unitatea temelor personale.

Dostoevski a fost cât se poate de repede în a înțelege întregul experienței viții ca fiind cât se poate de insuficient. Recuperarea întregului emoțional nu este de ajuns – mai trebuie să existe o întoarcere la credință. Principale romane ale lui Dostoevski sunt dedicate tocmai acestei idei majore. El a fost un observator extrem de sensibil al sufletului uman și nu a rămas numai la nivelul optimismului organic. Frățietatea organică, chiar și atunci când este recunoscută din interior pe baza unui „principiu coral”, cu greu ar putea fi distinsă prea mult de un fel de „predeterminații.” Este adevărat că Dostoevski nu a depășit niciodată ispitele organice. El a rămas un utopic, el a continuat să cază în rezoluțiile istorice și în contradicțiile vieții, el spera și nădăjduia ca „statul” să devine un fel de Biserică și făcând așa el a rămas un visător. Visele lui au supraviețuit chiar și prin introspecție lui mai genuine, de carte el s-a ciognit într-un anume sens.

Dostoevski aștepta „armonia”, dar a prezis altceva. Istoria i se părea un fel de apocalipsă lipsită de întrerupere, în care a fost rezolvată problema lui Hristos. Din nou, în istorie a fost reconstruit

Turnul Babel. Dostoevski a văzut din nou cu Hristos se întâlnește din nou cu Satan – adevărul Dumnezeu-om se întâlnește cu visul omului-dumnezeu. Dumnezeu se luptă cu diavolului și din câte se pare câmpul de bătălie este inima omului. Cât se poate de caracteristic, istoria l-a interesat mai mult ca orice încă din anii tinereții. El a avut întotdeauna premoniția unui catastrofe ce avea să apară și el a detectat persistent în istoria umană neliniștea, alarma și în special angoasa necredinței. Dostoevski visa la un „socialism rus”, dar se pare că a ajuns să întruchipeze pe „monahul rus.” Monahul nu a voit și nici nu a dorit să construiască o „armonie lumească.” Tihon, Stareții Zosima și Macarie Ivanovici în orice caz nu au fost constructori istorici. Astfel, visul și viziunea lui Dostoevski nu na coincid cu a lor. El nu a oferit nici un fel de sinteză finală. Totuși, sentimentele noastre au rămas tari și puternice pentru el: „Cuvântul s-a făcut carne.” Adevărul este descoperi în această viață, de aici se cuvine să înălțăm un osana triumfător. Dostoevski credea din iubire și nu din cauza fricii, ceea ce îl separă de Gogol și Constatin Leontiev, care în experiențele lor religioase au fost constrânși de frică, chiar de disperare, că nu există nici o scăpare.

Dostoevski nu a intrat în istoria filosofiei rusești fiindcă el a contribuit la crearea unui sistem filosofic, ci mai mult fiindcă el a extins și a adâncit experiența metafizică în sine. El s-a bazat mai mult pe demonstrații decât pe dovezi. Este foarte important că el și-a dus toate căutările către un adevăr viu în spre realitatea Bisericii. Realitatea *universalității* devine cât se poate de mult evidentă în dialectica sa a chipurilor vii (care au fost ceva mai mult decât simple idei). Cu o tărie excepțională el a descoperit adâncimea ultimă a temelor sale religioase și a problematicei tuturor aspectelor din viața umană. Revelația lui Dostoevski a fost cât se poate de potrivită pentru condițiile agitate din Rusia mai înainte de 1870.

Constatin Leontiev l-a atacat frontal pe Dostoevski cu ocazia „Cuvântării Pușkin” din cauză că predica un creștinism „lax.”

„Toate aceste nădejdi pñtru niște iubiri pământești și pñtru pace pot fi găsite în odele lui Béranger și mai mult al Geroge Sand și la mai mulți alții. Nu numai numele lui Dumnezeu, ci chiar și numele lui Hristos este de mai multe ori pomenit în Occident în aceste sens.”

În alte locuri Leontiev se referă la Cabet, Fourier, Geroge Sand și din nou la quacheri și socialiști. Vladimir Soloviov cu greu ar fi putut reuși ca să apere pomenirea lui Dostoevski din denunțările lui Leontiev prin reinterpretarea „armoniei universale” a Cuvântării lui Pușkin în duhului unui apocaliptism catastrofic. Lui Leontiev nu i-a fost greu să respingă o astfel de apologie. Fraza lui Dostoevski nu a avut un sens atât de direct și cu greu ar fi putut fi interpretată în acest sens.

În dezvoltarea sa religioasă de fapt Dostoevski a plecat de la aceleași impresii și termeni de care vorbea Leontiev. El nu a dezaprobat „umanismul,” căci în ciuda ambiguității lui și a insuficienței el a văzut în el posibilitatea de a devenii un creștin genuin și el s-a sârguit să aducă umanismul în acord cu învățăturile Bisericii. Unde Constatin Leontiev a găsit un fel de contradicție deplină, Dostoevski a văzut numai un fel de lipsă de dezvoltare. Creștinismului „fabricat” Leontiev i-a opus viața și organizarea monahală contemporană, în special cea din muntele Athos. El a insistat că la Optina frații Karamazov nu mărturisesc în conformitate cu „scrierile ortodoxe corecte” și că starețul Zosima nu corespund cu duhul monahismului contemporan. Rozanov a observat cât se poate de bine în acest sens că „dacă este lucruri nu corespundeau cu monahismul rusesc al secolului al XVIII-lea atunci în mod sigur corespundea monahismului secolului al IV-lea până în secolul al IX-lea. În orice caz, Dostoevski este foarte aproape de Hrisostom, decât de Leontiev și aceasta cel mai mult în motivele lui speciale. Iată ca adaugă Rozanov:

„toată Rusia a citit pe *Frații Karamazov* și a crezut în portretul starețului Zosima. În ochii întregii Rusii, chiar și în cei ai

necredincioșilor, „monahul rus” [după termenul lui Dostoevski] a apărut ca și un fel de chip nativ deși încântător.

Dostoevski a inspirat mai mulți oameni cu o atracție spre mănăstire. Sub influența lui monahismul contemporan a arătat prin sine un fel de progres „în direcția iubirii și a așteptării.”

Acum știm că starețul Zosima nu a fost atras de natură; în acest sens Dostoevski nu a început cu exemplele de la Optina. Acesta a fost un portret ideal sau idealizat, modelat destul de mult după Sântul Tihon de Zadonsk, ale cărui scrieri au inspirat „Instrucțiunile” lui Zosima [*Pouchenie*]. Prototipul a fost luat din câteva din predicile Sfântului Tihon de Zadonsk,” Dostoevski vorbește de capitolul intitulat „Despre Sfintele Scripturi și despre viața Părintelui Zosima.” Prin puterea penetrației sale artistice Dostoevski a presupus discernut o curent serafic în evlavia rusă și a elaborat profetic această linie ușor vizibilă.

Comentariile lui Rozanov se pare că nu l-au ușurat cel puțin pe Leontiev, ci mai mult au slujit numai ca să îl ridice din nou. Leontiev a fost mai în toate o teroare. El a fost cât se poate de convins că fericirea îi face pe oameni să devină uituci și să îl neglijeze pe Dumnezeu și prin urmare el nu voia ca nimeni să nu fie fericit. El a eșuat să realizeze sau să înțeleagă că putem să ne bucurăm de Domnul; se pare că el nu știa că iubirea „izgonește orice frică” și se pare că el nu a voit ca iubirea să fie scoasă afară.

Este destul de greșit să îl considerăm pe Constatin Leontiev un reprezentant și un exponent al tradiției autentice și fundamentale a Bisericii Ortodoxe sau chiar și a ascetismului oriental. Se pare că el purta o haină slabă a ascetismului. Din nou, Rozanov a fost foarte apt capabil să definească acest lucru: „o întâlnire plină de zel dintre estetice elinice și predicile monahale despre idealul de dincolo de mormânt.” Pentru Leontiev, ascetismul s-a legat de exorcism prin care a fost capabil să izgonească friciile sale. Motivele occidentale și cele latine sunt mult mai ușor de detectat în estetica sa (după cum a fost ea foarte bine comparată de Leon Bloy). Este cât se poate de caracteristic că el a

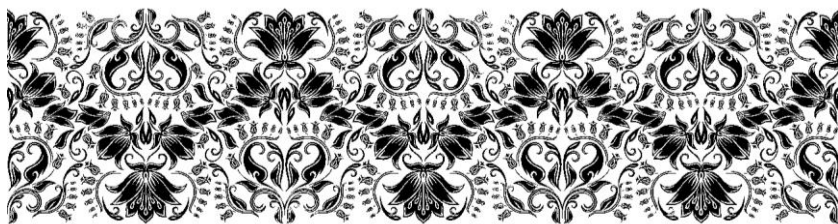
fost gata și el a voit să fie de acord cu *Teocrația* lui Vladimir Soloviov și el a voit foarte mult să de declare ucenicul lui Vladimir Soloviov. El a fost atras de catolicism. Totuși, celebrul eseu al lui Soloviov „Despre colapsul viziunii despre lume medievale” l-a înfuriat genuin pe Leontiev la fel ca și reconcilierea lui cu „progresul democratic.” Leontiev a avut o temă religioasă a vieții, dar în mod sigur nu a avut o viziune religioasă despre viață și se pare că nici nu a voit să aibă una. Principalul său interes a fost ca naturalismul lui păgân să nu fie imputat lui sau clasificat ca și un fel de greșeală sau păcat. Într-un fel ciudat acest „bizantinist” pretențios a posedat un punct de vedere protestant deplin despre problematica mântuirii, care a fost incorporată în idea „responsabilității” sau mai bine spus a „lipsei de responsabilitate.” Cum este posibil să scăpăm de pedeapsa retribuției față de păcat?

Leontiev nu a voi și nici nu a dorit să creadă în transfigurarea lumii. Se pare că el iubirea o lume netransfigurată, dimpreună cu haosul elementelor și patimilor primare și se pare că el nu a voit să fie părtaș la această frumusețe păgână și impură. Totuși el s-a adaptat cu greutate ideii artei religioase. Trebuie adorat Dumnezeu cel de sus... Mărire lui Dumnezeu întru cei de sus și pe pământ pace... Din nou, Rozanov a remarcat: „ca și apărare a cântecului de la Betheem lui Leontiev, pe atunci un monah, de declarat: lumea nu mai este necesară.” El a avut numai un criteriu de a judeca lumea: estetica, care pentru el coincidea cu cuprinderea puterii vieții. În viață el a căutat ceea ce este puternic, divers, ilustru – toate „pluralitățile în unitate.” În numele mării el a protestant frecvent împotriva a ceea ce este bine și chiar împotriva a aceea ce este moral. „Creștinismul nu neagă eleganța înșelătoare și vicleană a răului; nu face decât să ne învețe să luptăm împotriva ei, să recapitulăm și să ajute să ne trimită un înger al rugăciunii și al renunțării.” Aceasta este cât se poate de caracteristic lui Leontiev. El respinge răul fiindcă Biserica o cere, dar el refuză să ofere judecăți asupra răului și chiar încearcă să interfereze că refuzul fără judecată este mai dificil și prin urmare mai de lăudat. „Chiar și dacă

inima este uscată și mintea indiferentă, se poate aduna o rugăciune forțată într-o rugăciune luminoasă, bucurătoare, milostivă și arzătoare.” Cele mai caracteristice sunt aforismele lipsite de simț (după estimările noastre) pe care le-a formulat într-o scrisoare către Rozanov nu cu mult mai înainte de moartea lui. El admite și demonstrează deschis discrepanțele în standardele lui – estetica și creștinismul.

Puterea vieții este atestată extern „într-o diversitate vizibilă și cu o lipsă de sensibilitate palpabilă,” în timp ce predica mai mult sau mai puțin de succes a creștinismului trebuie să diminueze fără nici un fel de semnificație și posibilitate de ieșire această diversitate. În acest sens creștinismul și „progresul” european au dus de fapt în același loc. Lumea v-a pierii și se v-a dezmembra dacă mai toată lumea s ev-a convertii la creștinism. „Prin eforturile lor combinate, predica creștină și progresul european se sânguiesc să ucidă estetica viții pe pământ; adică viața.” Din nou, cu ocazia *Cuvântării lui Pușkin*, Leontiev a exclamat plin de iritare: „cuvântul final!.. nu poate exista decât un cuvânt final – sfârșitul a toate cele de pe pământ, încetarea istoriei și a vieții.” Aceasta nu înseamnă că istoria se va sfârșii pur și simplu și v-a fi cumva judecată. Nu, creștinismul v-a înceta, istoria v-a fi cumva paralizată și oamenii vor fi lipsiți de putere și de tărie. Din această frângere a celor două standarde Leontiev a cunoscut numai calea de ieșire: plecarea. „ce avem de făcut? Chiar cu costul propriei noastre estetici trebuie, din cauza unui egoism transcendent și din cauza fricii de judecata dincolo de mormânt, să ajutăm creștinismul. O astfel de compunere plină de otravă este cumva concomitent Nietzsche și Calvin! Acest lucru est posibil numai într-o ambiguitate deliberată, în amurgul conștiinței intelectuale.

*Tradus din rusă de
Robert L. Nichols*



FRAȚII KARAMAZOV: O EVALUARE A LUCĂRII LUI KOMAROVICI

Noul volum al ediției manuscrisului lui Dostoevski este foarte interesant. Din nou, este cât se poate de regretabil că textul original a rămas inaccesibil și că suntem obișnuiți să folosim o traducere unde ar fi fost important să urmărim toate succesiunile gândirii, toate nuanțele și sugestiile. Prin natura lor, aceste noi și republicate materiale nu se arată subiectul unui anumit fel de rezumat. Acestea sunt un fel de remarci fragmentare, fragmente și schițe. De ceea ce avem nevoie aici este o analiză deplină care să meargă până la ultimile detalii. Acest lucru a fost realizat parțial de V. Komarovici în articolul și notele lui introductive – aceasta este o jumătate din întreaga carte. Komarovici este interesat mai presus de orice de problemele istorico literare: ca și compoziție, de geneza genurilor. Prin aceasta el intră în istoria lăuntrică a lucrărilor lui Dostoevski. Este imposibil să nu fim de acord cu Komarovici.

Mai presus de orice, compoziția ultimei nuvele a lui Dostoevski este legată indiscutabil de idea lui N. F. Fedorov. Nu este accidental faptul că centul tragic este paricidul – aceasta stă într-o antiteză directă cu „cauza sau datoria comună” a frățietății și a iubirii, care după gândirea lui Fedorov trebuie să culmineze în reunificarea universală și în învierea și renașterea strămoșilor ca și problemă principală. În textul final această idee nu mai există, dar un ton resurecțional și diferite motive permit ca romanul să existe.

„Nefrățietatea” fraților, crima și învierea – acestea sunt teme tragice ale *Fraților Karamazov* care sunt prezentate de Fedorov. Se știe de mai multă vreme că ideile lui Fedorov au lăsat o impresie vie și puternică asupra lui Dostoevski. Komarovici converge și el noi detalii bibliografice. Totuși influența lui Fedotov a fost temporară. A fost un fel de impetus, prin care anumite concepte profunde ale lui Dostoevski au fost cristalizate – cele referitoare la preschimbarea unui eros pasional într-o forță reunificată. În sinteza creativă a lui Dostoevski au fost cristalizate motivele lui Fedorov. Ele au fost transformate într-un fel unic. În această sinteză, ultima influență a fost schimbată deplin – o impresie de lungă durată a chipului Sfântului Tihon de Zadonsk.

Komarovici vorbește cu mare acuratețe despre încercările repetate ale lui Dostoevski de a trasa acest chip, care după cum a admis el, „l-am luat în inima mea” deja în 1861. Chipul starețului Zosima nu este portretul Sfântului Tihon de Zadonsk. Dostoevski a respins idea unui „portret plan.” A fost un chip real, o sinteză artistică, un vis profetic – dar a fost format sub impresia copleșitoare a starețului Zosima. Aceasta este sursa aceluia duh al bucuriei pe care Leontiev l-a luat pentru un fel de „creștinism artificial roz” și l-a respins ca și umanism. Leontiev a avut dreptate referitor la un singur lucru. Dostoevski nu s-a ocupat de Zosima și de la starețul Ambrozie. Atunci când am mers la Optina în 1878, el purta deja în inima și imaginația lui creativă chipul unui stareț blând și sfânt și ceea ce a văzut acolo nu a distrus visul său și se pare că el a inserat chipul deja în formare în schema singurătății de la Optina. Komarovici s-a arătat plin de convingere în faptele din viața sfântă a lui Tihon și din învățăturile lui Zosima, motive transformate și repetate în biografia starețului Zosima. Instrucțiunile învățăturilor miracolului din Zadonsk ar fi putut și ele să fi ascultate, în timp ce cuvintele și expresiile au fost deja repetate. Pe de altă parte, Komarovici a arătat că mai multe lucruri i s-au alăturat lui Dostoevski din *Legenda* monahului Partenie – cu care a fost destul de familiar – având în vedere că în acele momente Apolon

Grigorev a fost cât se poate de mult atras de el. Ar fi posibil să credem că limbajul lui Partenie l-a ajutat pe Dostoevski să își găsească stilul adevărat pentru învățăturile starețului Zosima, că poveștile lui ar fi putut influența și ar fi putut să îi provoace imaginația. Totuși, Partenie era mult prea îndepărtat de Zosima și se pare că în *Legendele* lui există puțină lumină. Komarovici nu duce această analiză până la capăt. În orice caz, ar fi greu să vedem un reprezentant al rușilor timpurii la Sfântul Tihon. În aceasta constă originalitatea lui – prin faptul că prin genul său duhovnicesc, el era un om al noii epoci post-petrine și că el a trecut prin școala „latină” și se pare că nu a fost influențat de literatura religioasă occidentală (a se compara cu Arnold). Acesta era un om al problematicului secol al XVIII-lea. Atât genul evlaviei sale cât și natura teologiei lui au fost destul de departe de genul tipic moscovit al secolului al XVII-lea. În Sfântul Tihon, contemplația pozitivă a misticilor bizantini timpurii este neașteptat reînnoită – vederea luminii de pe muntele Tabor, patosul Schimbării la Față, toată acea lumină care inundă, care atât de mult l-a umbrat printr-o supărare frecventă și lipsa de confuzie. Într-un anumit sens, el a fost un precursor al Sfântului Serafim. Aici i s-a descoperit lui Dostoevski nu pe rusul primar ci pe cel lăuntric.

În comentariul lui Komarovici, capitolul despre Alioșa și Grușenka referitor la căsătoria lor aparent mistică este destul de interesant. El restaurează pre-istoria acestui motiv pre-istoric în Dostoevski (mai presus de orice în *Poseđații*) și îl trasează înapoi la „Teribila vigilență” a lui Gogol. Mai mult, este posibil să argumentăm referitor la sensul științei din planul lui Dostoevski. Se leagă de chipul sensului lui Alioșa și acest chip rămâne încă neclar. Komarovici nu menționează intrarea în jurnalul lui Surovin care abordează remarcă lui Dostoevski că Alioșa trebuie să meargă neapărat la chinuri și la eșafodul de pe ghilotină. Acest lucru cere clarificări – cum îi închipuia Dostoevski pe „Frații Karamazov” în viitor?

Komarovici nu analizează istoria creativă a „Legendei Marelui Inchizitor,” punând acest capitol al comentariului său într-un eseu separat. Aceasta este un fel de lacună puternic simțită în cercetarea sa, din moment ce „Legenda” este un punct tragic esențial al nuvelei. Sensul și înțelesul ei nu a fost deplin rezolvat și ceea ce a intenționat Dostoevski să pună este ceva care încă rămâne să fie dezbătut. Ar fi posibil acum să afirmăm decisiv că temele lui de lungă durată au fost sintetizate și cristalizate în aceasta. În special, în „Oaspetele” (1847), Murin spune deja aproape același lucru ca și Inchizitorul: „pentru om nu există nici o problemă mai tulburătoare decât să găsească pe cineva căruia să i se dedice cât mai repede cu putință, prin acel dar al libertății prin care s-a născut, biată creatură nefericită. Numai cel care pretinde conștiința poporului poate avea control asupra libertății lor. Există trei forțe, pe pământ, care sunt pururea capabile să rupă și să captiveze conștiințele acestor rebeli slabi pentru libertatea lor – aceste forțe sunt trei: miracolul, taina și autoritatea. Lor le spunem că toate păcatele au fost expiate, dacă ne acordați permisiunea voastră” (a se compara cu articolul lui A. L. Bem: „Dramatizația bređa” [Dramatizarea unui vis] în colecția de la Praga: *O dostoevskom* [Despre Dostoevski], i, 1929). Este posibil să credem că compoziția „Legendei” a fost sugerată lui Dostoevski de parodiile medievale ale papalității: *initium sancti evangelii secundum marcus argenti. In illo tempore dixit pap ramino: si filius hominis venerit ad sendem majestatis nostrae, dicite; amice, ad quid venis? Et si pulsans perseveravit nihil dans vobis, ejicte cum in tenebras exteriores*” (din Carmina Burana, a se vedea articolul I. II. Lapșin: „Kak slozhilas legenda o velikom inkviizitore?” [„Cum s-a format legenda marelui Inchizitor?”] În aceeași colecție de la Praga. Problema se referă la sursele motivelor individuale din „Legendă,” fiind ceea ce a voit Dostoevski să exprime. S-a vorbit de mai multe ori că el nu s-a referit numai la romano catolicism. Am putea să ne exprimăm și mai puternic – legenda s-a referit mai mult la romano catolicism. . în ea Dostoevski se referă la contradicțiile vieții creștine, nu la un

„adevăr dublu,” ci mai mult de planul de a întemeia bunăstarea prin obligație – în timp ce acest plan este mai larg și mai vechi decât catolicismul. Aceasta este „idea romană,” desfigurând în catolicism preceptele lui Hristos. Dostoevski s-a întâlnit mai presus de orice cu ea în socialism și a fost absorbit de tragedia obligației și a tragediei duble – mai mare pentru cei care cereau, decât pentru cei care erau obligați. Observația a fost generalizată: în socialism Dostoevski a văzut un fel de catolicism secular – așa s-a apropiat el de problema catolică. El s-a luptat cu idea catolică cu scopul de a depăși hiliasmul socialist, a „treia ispită” – Satana care se ridică împotriva lui Hristos. „Legenda” este o parabolă despre „idea romană.”

În comentariul său Komarovici arată antiteza Orientului și a Occidentului, a „bizașului și a Romei” care se îngemănează intim în compoziție romanului: Ivan, Katia, Smerdiakov – acestea sunt manifestări ale duhului roman. În roman există o polemică dialectică lăuntrică cu „ideile de la Geneva” (o temă repetată la Dostoevski) și cu Geroge Sand – romanul include un fel de parodie sentimentală mai presus de orice despre Mauraprat, ale cărui mai multe motive compoziționale sunt repetate în scene de crimă și proces. Astfel, polemica ideologică se dovedește a fi una literară. Este mai mult la nivelul luptei lăuntrice a lui Dostoevski cu „ideile de la Geneva” și cu principiile din 1889 – adică cu ideile seculare de libertate, egalitate și frățietate – motiv pentru care legenda trebuie explicată. Odată cu Chipul Inchizitorului, Dostoevski a voit să spună că bunăstarea poate să se întemeieze în obligativitate numai prin liniștea conștiinței cuiva, proprie și colectivă.

Noul material publicat nu poate explica deplin planul *Fraților Karamazov*. Trebuie făcută o observație importantă: în schițele originale Dostoevski numește caracterele viitorului roman prin numele propriilor săi eroi anteriori – astfel că viitorul Alioșa este proiectat ca și viitorul idiot. Aceasta arată continuitatea gândirii sale creative. El trăiește întotdeauna în lumea unificată a viziunilor creative, a miturilor simbolice originale – și uneori își pune

gândurile lui pe hârtie. El se gândea întotdeauna la un singur lucru: despre personalitatea individuală și mediul ei, libertate și necesitate, reconciliere și disensiune. Aceasta este aporia lui primară. Aparent Dostoevski a portretizat una și aceeași schiță – toate romanele lui nu sunt decât un studiu la ele. *Frații Karamazov* sunt și ele un studiu – velatura a rămas neterminată. Calea creativă a lui Dostoevski nu a fost directă, a fost plină de sucituri și cotituri. Toate înfloriturile și zigzagurile le-a încorporat creatural în sinteza sa, în motivele și mișcările lui dialectice. Dostoevski a fost puternic perturbat de ispita hiliasmului: el nu a fost întotdeauna capabil să o scoată din romanele lui. Dar el a luminat strălucit calea ieșirii. Tainica lui viziune a lui Alioșa asupra mormântului starețului merge dincolo de limitele istoriei. „Cana cea din Galilea” este finalul istoriei care a iluminat torentul istoric al unei lumini serafice. Nu este o sinteză, ci mai mult tema sintezei: nu este hiliasm, ci transformare și înviere. Lucrările lui Dostoevski sunt un minereu metafizic crud; ambele cer și așteaptă un proces speculativ. Probabil că o astfel de vreme a venit deja peste noi.

*Tradus din rusă de
Roberta Reeder și Catherine Boyle*





DEPSRE ORIGINILE VIZIUNII DEPSRE LUME TOLSTOIENE

Tolstoi este un scriitor privat și dezvoltarea sa ar putea fi înțeleasă deplin numai pe baza experienței sale de viață. Lucrările sale creative sunt un fel de continuare a vieții sale private, de căutare de rost, sens și înțeles. Nu este accidental că Tolstoi a ajuns la literatură prin jurnale și că el a ajuns să scrie într-un fel atât de intim. „Jurnalul trebuie văzut numai ca și o carte tipică de note și gânduri, dar și de o colecție de exerciții literare și material brut” (B. Eichenbaum, *Lev Tolstoi*, 1, 35).

Jurnalele timpurii ale lui Tolstoi au creat o expresie neașteptată. Este ca și cum ele ar fi fost scrise de un contemporan a lui Zhukovski, dacă nu chiar de Karamazin. Ele sunt un fel de jurnale tipice ale unei epoci sentimentale. Duhovnicește, Tolstoi este cumva întârziat în urma secolului trecut. Jurnalul lui este întotdeauna moralizator, un jurnal al comportamentului și al moralei, o carte care se „aseamănă cu Franklin”, un „jurnal pentru slăbiciuni”, o „carte de comportament” în care sunt înregistrare greșeli și fărădelegi, dimpreună cu planuri pentru corectarea lor. Este o carte a analizei de sine, un mijloc de a ține seama de tine însuși. Sunt scrierile unui om care nu este mulțumit cu sine. El știe că duce o viață rea și acum voiește să își îndrepte căile sale. Aceasta însemna stabilirea unor reguli stricte pentru viață și pentru a acționa în conformitate cu ele. Aceasta ar fi „moralitatea legii.” „Jurnalul trebuie să conțină o tablă a legilor și în aceasta trebuie să fie acțiunile mele determinate.” (Intrarea 7, IV, 1847; XLVI, 20). În

scrierile lui Tolstoi există o idee de a compune un program pentru viață.

„Aș fi voit ca cineva să deprindă o obișnuință în felul de a îmi determin viața mai înainte, nu numai pentru o zi, ci pentru un an întreg, pentru mai mulți ani, pentru toată viața; ar fi o datorie mult prea dificilă, aproape una imposibilă, aș putea încerca totuși o zi, apoi două zile – oricâte zile mi-ar permite programul meu, îmi voi atribui timp în avans. Prin aceste „desemnații” nu mă refer numai la reguli morale independente de timp și loc, reguli neschimbate și pe care chiar eu le-am compus; mai mult un fel de locații temporale și locale la care mă refer: unde și cât voi sta, ce și cum voi face” (Intrarea 14, VI, 1850, XLVI, 34).

Această propensitate caracteristică a viețuirii după un program sau o agendă bine stabilită a rămas pentru Tolstoi mai toată viața. Ea i-a conferit moralismului ei un fel de caracter casual. El a avut o dispoziție specială pentru a moraliza, a scoale un fel de morală din orice. „Aceasta nu ar fi o idee rea, la fel ca și în fabule, a scrie un fel de morală pentru toate compozițiile literare – pentru scopul lor” (Intrarea pentru 18, XII, 1853, XLVI, 214). Din tinerețe Tolstoi a crezut că „țelul moral” al literaturii a fost de a fi unul singur. Tocmai pentru acest motiv el a voit să scrie predici. „Aș vrea să scriu predici” (6, IV, 1851, XLVI, 58; Intrare scrisă pentru Vinerea cea Mare). „Am scris o predică cu lene, slăbiciune și fără tragere de inimă” (18, IV, 1851, paști). „A publica un ziar care să abordeze subiecte morale. A stabili capacitatea conducerii religioase pentru oameni obișnuiți prin predici... A îmbunătății starea de rugăciune... A scrie reguli generale a modului de viețuire... A folosi timpul din exilare pentru a ne perfecționa caracterul” (*Rânduiele și propoziții*, XII, 1853 – 1, 1854, XLVI, 293).

A devenit ceva obișnuit de a prezenta viața lui Tolstoi ca și pe un exemplu al crizei, a unei schimbări profunde și depline, a „convertirii.” Într-o zi, la sfârșitul anilor '70 „viața mea s-a schimbat dintr-o dată” – ca și cum un călător s-ar fi întors înapoi, a mers „acasă” și a găsit că tot ceea ce era la stânga era deja la

dreapta. Această descriere este potrivă numai parțial. Criza anilor șaptezeci a fost un șoc definit. Totuși, această renaștere duhovnicească nu a reprezentat o schimbare a în viziunea despre lume sau în atitudinea psihologică. A fost mai mult un fel de convulsie într-un cerc duhovnicesc frânt. Cercul, nu s-a deschis. Numai situația lui generală s-a schimbat, tonul vieții, simțul vieții lui. S-a născut o „nouă persoană.” Nu a existat nici un fel de revelație tainică, întâlnire sau descoperire. Nici un fel de schimbare în viziuni. Într-adevăr în contrast cu aderența lui Tolstoi la această idee singură, uniformitatea persistentă sau chiar și cea încăpățânată a gândirii sale a rămas. Stilul lui duhovnicesc, mai mult, a rămas neschimbat încă din tinerețe și până la sfârșitul vieții sale. Nu este deloc surprinzător că în 1855 Tolstoi a fost deja capabil să își scrie în jurnalul său: „o conversație despre dumnezeire și despre credință m-a condus la un mare gând, unul colosal, , la realizarea de care mă simt capabil să îmi dedic viața. Acest gând ar însemna întemeierea unei noi religii, care ar corespunde dezvoltării umanității – o religie în Hristos, dar una curățită de credință și tainic, o religie practică care nu v-a promite un extaz viitor ci mai mult în v-a aduce pe pământ. Punând acest gând în aplicare – această datorie, din câte înțeleg, ar putea fi ceva împlinit numai de niște generații de oameni care lucrează conștient la acest țel. Fiecare generație își v-a da acest gând celei care v-a veni și probabil că la un anumit moment fanatismul sau rațiunea vor ajunge la realizare. Acționând conștient în spre un fel de unificare a oamenilor prin religie, aceasta ar fi un fel de temelie a gândirii, care din câte cred eu, mă v-a duce înainte” (Intrarea 5, III, 1855, Briukov, 1 [1906], 250).

Motivele religioase din aceste „jurnale tinerești” sunt în general destul de puternice. Pe baza lor am putea judeca și ce citea Tolstoi. Toate simpatiile lui se leagă de secolul al XVIII: Rousseau, Stern, Bernardin de Saint Pierre, Bouffon, *Vicarul de Wakefield* a lui Rousseau, al rușilor și al lui Karamazin. Tolstoi a citit „Instrucția” Caterinei celei Mari și pe Monetesquieu. El a tradus chiar și *Jurnalul sentimental* și citate din *Paul și Virginie* de mai multe ori în jurnalul

său. Cea mai caracteristică dintre toate ar fi patima pentru Rousseau. „L-am citit pe Rousseau în întregime, toate cele douăzeci de volume, inclusiv un *Jurnal al Mușiciei*. L-am admirat mult, l-a adorat. Pe la cincisprezece ani purtat un colier cu portretul lui la mijloc în loc de cruce. Mai multe din paginile lui îmi sunt atât de apropiate încât parcă eu le-am scris.” (Briukov, I, 124). Aceasta nu a fost doar o simplă problemă de influență sau de asimilare. În acest element sentimental, Tolstoi a fost a recunoscut ceva nativ și personal lui, în aceasta s-a el găsit pe sine. El a fost foarte puternic însuflețit de acest stil „sentimental” (a se compara cu scrisorile lui T. A. Ergolski în volumul al cincizecișinouălea al ediției jubiliare).

Ceea ce este obișnuit numit „sentimentalism” a fost de fapt numai o mișcare sau o trăsătură literară. La început a fost mai mult o mișcare duhovnicească, o mutație psiho-religioasă în gândire. Sursele ar putea fi căutate în mistica daneză, spaniolă și franceză a secolelor al șaisprezecelea și al șaptesprezecelea. A fost mai mult un fel de deșteptate a minții, descoperirea unei lumi lăuntrice, descoperirea unor profunzimi emoționale în viața zilnică și domestică a familiei. Cărțile scriitorilor sentimentali au devenit un fel de „cuvânt duhovnicesc” religios. Binecunoscuta carte a lui Young *Plângerea sau gândurile de noapte* este un poem adânc sentimental, dar și un ghid tainic a unei generații „deșteptate.” Valul pietismului în secolul al XVIII-lea s-a răspândit prin toată cultura europeană. Mai mult, influența istorică sau semnificația pietismului ar trebuie și ea luată în considerare. Trebuie să ne reamintim de influența asupra lui Goethe [a se vedea *Wilhelm Meister Lehrjahre*]. Trebuie să ne amintim că Novalis și Schleiermacher au venit din cercurile herhnut. În adăugire trebuie să ne reamintim că și Rousseau, istoric și psihologic, a fost mai mult un „pietist lumesc.” Categoria fundamentală de aici este următoarea: „un suflet frumos.”

Influența pietismului rus asupra culturii rusești a fost în general destul de puternică, începând cu Karamzin și Zhukovski. Tolstoi aparține aproximativ la aceiași succesiune istorică. Mai

multă, mărimea influenței lui religioase și morale este un fel de evidență a tăriei sale uimitoare referitor la impresia făcută de pietism asupra sufletului rusesc, una care nu a eliminat în nici un caz și nu a fost epuizată de timp. Nu este întâmplător că Tolstoi a început să se intereseze de perioada alexandrină. Mai mult, deși aparent el nu îl implică pe Pierre Bezukhov în propriul lui context temporal (cel al lui Tolstoi), cu atât mai mult el a voit el să pună canoanele pietismului în vremurile antice!

Tolstoi predica „convertirea” – [„obrașchenie”]. Ceea ce ar putea fi numit „tolstoism” este un fel de predică sau un fel de convertire. Omul trebuie să treacă printr-o „ruptură”, printr-o schimbare profundă și abruptă și nu numai să se „convertească,” ci să și treacă prin procesul convertirii, să devină conștient de el și să se simtă ca fiind „convertit” („mântuit” – „spasennym”). În alt cuvinte, el trebuie să înceapă „o nouă viață,” conștient și voit – el trebuie să se decidă și să își pună în aplicare decizia. Am putea substitui „convertirea” cu un alt termen: „renaștere,” „deșteptare,” „înviere.” Forma occidentală primară ar fi *erweckung* sau *renaștere*, termenii fundamentali ai pietismului german și anglo-american. *Învierea* se bazează în întregime pe modele pietiste. Simpatiile lui Tolstoi pentru sectarii anglo-saxoni ar putea fi explicați prin identificarea sa a acestui fel de evlavie profund înrădăcinat.

În lucrarea lui Tolstoi sentimentalismul a penetrat din nou în păturile superioare ale culturii rusești. În acest sens munca lui Tolstoi se dovedește a fi un anacronism.

Psihologic, Tolstoi se dovedește a fi ieșit din cadre pe la finele secolului, din timpul și din istoria prezentă. Parțial el se dovedește a fi realizat în acest fel, el parțial a părăsit conștient modernitatea, se retrage sau își găsește loc într-un trecut îndepărtat. În adăugire, Tolstoi și-a solidificat „înapoierea” sa istorică renunțând la istorie. Acest aspect al muncii lui Tolstoi este demonstrat cu succes de B. Eichebaum în imensa sa carte despre Tolstoi (2 volume), 1928 și 1931. „Tolstoi este un anarhist militant care pe la mijlocul secolului al XIX-lea a susținut principii și tradiții

care plecare (care plecau într-un anume fel de la tipologia secolului al XVIII-lea.”) „Arhaismul” lui Tolstoi este un fel de concretitudine foarte înaltă, în care mai toate elementele individuale nu pot apare imediat. „Arhaismul” ca și sistem nu înseamnă numai „întârziere” și delăsare în dezvoltare. El își are propriul lui accent volițional, chiar încăpățănare, o dispută sau o rupere de „modernitate”, de „realitate.” Întregul literar al lui Tolstoi constă în această rupere, în această ostilitate față de mediul istoric și față de istorie, în „rezoluția lui de a se posta împotriva și în contradicție.”

„Am putea spune că într-un anume fel creațiile artistice ale lui Tolstoi, din patosul lui arhaic – la fel ca și un fel de demonstrație împotriva „modernității” – tinde a fi din acest motiv, nihilistă la inimă, inspirată de negația „convingerilor” despre care el a fost întotdeauna gata să întrebe: nu sunt acestea un fel de prostie? Din contră, prin afirmația originalului, adevărurile „absolute” care există afară din istorie și care se potrivesc naturii omului.” (I. 291).

Tolstoi nu și-a găsit locul său în cercurile literare ale contemporanilor săi. Pentru el „tații” și „copii” erau egal de străini – oamenii anilor patruzeci și șazecei. „Strict vorbind, Tolstoi și-a întors spatele față de toată cultura rusească după anii '20 și a viețuit mai mult după propriul lui „transplant” original al mai multor tradiții și lucrări occidentale, din care a ales ceea ce a fost cel mai străin inteligenței rusești a acelor vremuri. Dimpreună cu Rousseau, el a folosit mai multe tendințe pentru libera cugetare occidentală (Prohudon, Michelet, literatură care a vorbit împotriva lui Napoleon, schimbându-i în șa măsură încât s-au direcționat împotriva radicalismului lui Rousseau și și-a asumat un caracter nihilist (I, 282). El a negat toate împlinirile inteligențelor rusești și și-a creat propriul lui sistem (dacă nu de convingeri cel puțin de concepte) referitor la temeliile caracteristice secolului al XVIII-lea (Novikov, Radișchev, Karamzin). Mai mult din moment ce cultura de curte rusească a fost insuficientă și nu a fost independentă, Occidentul a început să aibă o mare semnificație pentru el. Am

putea afirma că în aceste surse, tradiții, „școala sa, Tolstoi este ultimul rus dintre scriitorii ruși.” (I. 288).

Manifestarea externă a acestei rupturi cu modernitatea a fost prima retragerea lui Tolstoi către Iasania Polinia în 1858, „prima criză tolstoiană,” de depărtate „tolstoiană de literatură,” o retragere în spre viața de la țară și la „fericirea familiei.” Cu adevărata aceasta a fost un fel de retragere sau un exod – de la oraș la țară, de la istorie la natură, de la intelectuali la cei needucați. Eichenbaum remarcă pe bună dreptate că în acești ani „populismul și radicalismul și-au asumat un caracter distructiv” în lucrările lui Tolstoi (1, 374). Ele sunt un fel de trăsături autobiografice definite în psihologia lui Levin, în ostilitatea lui provincială față de cultura urbană. „Așa zisa *persoană culturalizată*, eruditul, care „urmează” ceea ce are loc în științe și absoarbe diferite feluri de cunoștințe este pentru Tolstoi un fel de persoană tainică, dacă nu chiar un șarlatan sau un idiot” (I, 283).

În acest fapt se ascund niște profunzimi. Tolstoi a fost un fel de apocaliptic – cu adevărat el a fost mai întotdeauna proiectat în spre viitor și în spre necesar, în inevitabilități, posibilități și nădejdi. Ca de obicei am putea spune că „apocalipsa” spală „istoria.” Ceea ce este „nihilism” într-un anume sens poate fi considerat un fel de „apocalipsă” în alt sens. O „realitate,” *una falsă*, este negată sau refuzată de dragul alteia, una care nu a fost deja realizată dar care este *adevărată*. *Tolstoi înșeală istoria din cauza adevărului pe care îl cantă*. Dinamica creației lui Tolstoi este cât tot ceea ce este oferit, toată istoria și modernitatea sunt în ochii lui o *mare minciună*, decepția și decepția de sine a umanității. Nu numai că există o minciună în istorie, ci și multe lucruri false și neadevărate, căci pentru el totul de devenit o *minciună* și nu mai există adevăr în nimic. Aceasta este sursa durerii și a neliniștii lui Dostoevski – pentru sine și pentru restul, pentru toată lumea istorică. Nihilismul rigorist constituie „religia” lui Tolstoi. Psihologic, Tolstoi a rămas întotdeauna în cercul nefrânt al Reformei. Dimpreună cu șocul lor față de incurabilitatea păcatul

lumii. Omul este mântuit prin „credință” sau prin „convertire” – adică prin renunțare și prin nădejde. În această condiție empirică sau istorică nu a existat nici un fel de schimbare. Tocmai pentru acest motiv, este necesar să negăm continuu să descoperim sau să părăsim istoria.

Tăria lui Tolstoi constă în candoarea lui revelatoare, în neliniștea lui morală. Chemarea lui la „mărturisire” a fost auzită, la fel ca și un fel de „clopot de alarmă” al conștiinței. Mai trebuie spus că în acest moment îngustimea și neputința viziunii lui se simt cât se poate de mult. Tolstoi nu este capabil să își explice originile necurăției și a falsității vieții. Explicația lui este concomitent mult prea simplă și prea radicală. El pur și simplu neagă cultura și istoria ca fiind lipsite de vrednicie și de posibilitatea justițiarului. Istoria nu poate fi amendată, numai simțită. Mai mult, Tolstoi supra-simplifică realitatea răului, ca și cum totul ar putea fi redus la neînțelegere sau la singurătate, putând fi explicat prin „înșelare” sau „prostie”, la „minciuni conștiente” sau „intenții rele.” Acestea sunt toate trăsături tipice ale „iluminismului” secolului al XVIII-lea, care a fost concomitent „sensibil” și „liber cugetător.” Tolstoi merge în spatele propriei experiențe, ca și unul care cunoștea foarte bine puterea ispititoare a patimilor – chiar și patimilor el le opune reguli și rânduieli morale, legăminte din interior și condamnarea legilor. Există un fel de izbitoare lipsă de corespondență între agresivismul maximalist al denunțărilor socio-etice a lui Tolstoi, negațiile și extremele sărăciei din învățăturile lui moral pozitive, care ar putea fi reduse la bunul simț și la un fel de sensibilitate practică. Optimismul bunului simț se duce inevitabil într-un fel de nihilism simplificator. Contradicția fundamentală din scrierile lui Tolstoi este aceea că în ochii lui falsitatea viții ar putea în cele din urmă să fie depășită, strict vorbind, numai prin *renunțarea la istorie*, prin „părăsirea” culturii și „adoptarea unei vieții simple” – adică, mutarea întrebărilor și renunțarea la probleme care rămân de rezolvat.

Tolstoi a părăsit istoria de mai multe ori. Prima dată a fost la începutul anilor cincizeci, când s-a închis în Iasania Polinia și s-a dedicat experimentelor pedagogice. A fost un fel de „exod din cultură”, din moment ce în acele zile Tolstoi se gândea cel mai puțin de a avea vre-un fel de influență asupra poporului. *Voința poporului* trebuia recunoscută și împlinită. Ca și „opозиție a poporului față de educația noastră” Tolstoi a discernut un fel de judecată dreaptă a lipsei lui de cultură istorică sau chiar a textelor tipărite. Cererea de astfel de lucruri este creată numai de un fel de complicație periculoasă și deșartă a vieții. Undeva mai târziu, Tolstoi a ajuns să creadă că până și filosofia și știința au fost numai un fel de superfluu lipsit de sens. El a căutat adăpost de la astfel de excese în *munca creatoare* a vieții și a celor obișnuiți. În binecunoscutul său articol: „cine pe cine ar trebuie să învețe ce să scrie: ar trebui ca acest copii serf să învețe de la noi sau noi să învățăm de la ei?” (1862), Tolstoi a anticipat în mai multe sensuri viitorul lui pamflet referitor la artă (1879).¹ aceeași concepție a apărut în *Război și pace*. Ovsianiko Kulikovski a desemnat destul de apt acest gen ca fiind *om epică nihilistă*. Pentru Tolstoi, marea istorie este numai un joc. În acest joc nu există eroi și nici caractere, există numai un destin invizibil și un marș al unor evenimente impersonale. Este ca și cum totul ar fi un vis. Totul a fost dezintegrat și s-a răspândit într-un sistem de scene și situații. Este sunt ca și un fel de „măști ale vieții.” În istorie nu se împlinește nimic. Trebuie să ne adăpostim de la istorie. Sensul final la luptei nihiliste a lui Tolstoi a fost criza sa religioasă. *El a respins Biserica fiindcă el a respins istoria și omul*. El a voit să rămână privat. Mândria și smerirea de sine au alternat destul de ciudat în acest *nihilism al bunului simț*.

În patosul acestei „nerealizări istorice”, Tolstoi a fost cât se poate de mult în acord cu Pobedonostev. Chiar și datorită diferențelor vaste în temperament și atitudine, ei ajung la același punct de unire în premisele lor inițiale, la fel cum Rousseau și Edmund Burke au fost apropiați ideologici. Pobedonostev, la fel ca

și Tolstoi, a fost un fel de „arhasit” și el a avut visul de a îi ține pe oameni afară din cultură și din istorie în general, mântuindu-i de stricăciune și de ruină. Pobedonostev credea în oameni, și nu credea în istorie. El credea în durabilitatea felului de viață patriarhal, în „înțelepciunea vegetabilă” a elementului popular, în tăria simplității și primitivității lor și nu a voit să își strice integritatea sa naivă a sentimentelor cu un fel de inoculare otrăvitoare a unui anumit fel de civilizație rațională occidentală. Bineînțeles, că tot cultul mediocrității lui Pobedonostev a fost ceva contrat proprie sale naturi. El era de parte de a fi un mediocru și în mod sigur nu era o persoană care tăria după instinct sau „simțuri.” El căuta „vindecare”, o „anecdotală” pentru propria lui abstracție în simplitatea poporului obișnuit. El a voit să își găsească un fel de refugiu în propria lui „absență a vieții” în situl de viață obișnuit al poporului, a reîntoarce la „temelii.” El a fost sigur că credința lor era puternică și că ei ar fi putut sta tare dimpreună cu lipsa lor de raționament (a se compara cu „prejudiciul” lui Burke). El a valorificat *nativul* și *primordialul* mai mult decât realul. Pobedonostev se temea de „iluminismul” popular, de *deșteptarea* unei conștiințe religioase între ei, fiindcă în ochii lui au fost un fel de elemente negative și false. El credea în soliditatea *protectivă* a principilor patriarhale, dar nu credea în tăria creativă a forței adevărului, în veridicitatea lui Hristos. El era cât se poate de aprehensiv față de mai toate acțiunile, mișcările – *lipsa de activitate* protectivă i se părea mai mult de încredere decât orice fel de acțiune, *chiar și faptele eroice*. El nu a voit să își complice viața – „tot ceea ce era simplu era și drept.” Mia mult, ar mai trebui să spunem că Pobedonostev a fost intrigat de pietismul profund anglo-saxon, de duhul sentimental după cum a fost Tolstoi – ar fi destul să luăm în considerare *Conversațiile lui de la Moscova*. Libertatea lăuntrică a religiei ortodoxe îl înspăimânta și i se părea repulsivă lui Pobedonostev. Pentru acest motiv a fost cât se poate de insistent referitor la rolul guvernului ca ași gardian. Se pare că el nu a perceput sfințenia Sfântului Serafim și

nu i-a plăcut nici de episcopul Teofan (Zăvorâțul) și de părintele Ioan din Kronștadt.

Similaritatea merge până la un fel de înțelegere necesară. Similaritatea semnifică un fel de apartenență la un singur tip psihocultural. Similaritatea dintre Pobedonostev și Tolstoi nu a fost în nici un caz accidentală. Mai mult, în mai multe feluri ei au crezut identic în natură și nu în om – ei credeau în legi și în nici un fel în munca creativă. Ar fi destul de important să remarcăm că în acei ani (din anii șaizeci până în anii optzeci), societatea rusească în general trecea printr-un fel de recurență ciudată a ceva care a fost imediat numit concomitent „iluminism” și „pietism.” Aceasta a fost sursa interesului lui Rousseau, atracția pământului și retragerea la țară, un fel de neîncredere în istorie, „nihilismul” și de mai multe ori dezamăgirea. O istorie psihologică a societății rusești nu a fost încă scrisă. Istoricii viitori și-au dedicat o atenție specială istoriei tipului de complex căruia îi aparținea Tolstoi.

*Tradus din rusă de
Catherine Boyle*





VLADIMIR SOLOVIOV ȘI DANTE: PROBLEMA IMPERIULUI CREȘTIN

Quella Roma onde Christo è rommano purgatorio XXXII, 102

I

În anul 1883 au început să apară o serie de articole în săptămânalul slavofil *Rus*, la care Ivan Aksakov a fost editor, sub titlul general de „Marea controversă și politica creștină.” Controversa a fost cea între Orient și Occident și în special între Orientul creștin și Occidentul creștin – adică între Bizanț și Roma. Ruptura dintre Imperiul Oriental și Biserica Romei a stat la rădăcina controversii. Rusia, ca și o „a treia Romă,” a fost încredințată cu datoria reconcilierii. Datoria ei a fost de a dovedi că sarcina ei nu a fost numai o replică a continuării bizanțului, a „doua Romă,” ci cea a unei a treia Rome, care prin urmare ar fi putut reconcilia și se putea lega de Prima și a Doua. Era un fel de dialectică istorică: teză, antiteză și sinteză – Roma, Bizanțul și Rusia. Aceasta a fost pentru prima dată când Soloviov și-a deslușit nou convingere: veacul tensiunilor istorice între Orient și Occident nu ar fi putut fi rezolvat decât printr-o nouă convingere: epoca tensiunilor istorice între Orient și Occident ar fi putut fi rezolvate numai printr-o „reunificare a Bisericilor” și numai în alianță cu Biserica romană și-ar fi putut Rusia împlini vocația ei istorică și să rezolve problemele arzătoare ale existenței ei naționale. În esența ei, ca și trup tainic al lui Hristos, Biserica nu a fost împărțită. În ciuda separației vizibile între cele două „societăți ecclesiale,” Biserica era una. Exista mai mult un fel de ruptură tainică, dar numai un fel de înstrăinare istorică. Orientul și-a păstrat comoara sacră a credinței,

dar îi lipsea structura și organizarea care singure ar fi putut face creștinismul un fel de putere și forță istorică. Biserica romană ar fi fost mai mult un fel de parte din Biserica Ecumenică, centrul ecumenismului creștin era încă în Roma. Era numai o parte, în care numai structura primară a Bisericii, ca și corp al societății a fost păstrat și actualizat. Orientul creștin nu avea nici un fel de prospect istoric, decât numai dacă se reconcilia și se reunea cu Occidentul catolic.¹⁸

Totul a fost cât se poate de stânjenitor pentru editorul unei recenzii slavofile. Soloviov a fost foarte mult obligat de Aksakov să re examineze viziunea sa și în orice caz să își refacă lucrarea. În cele din urmă, el a decis să nu mai fie dea cord cu lucrările lui Soloviov. Textul tipărit al „Marii controversă” este evident un fel de text „editat” incomplet. Multe din cele intenționate de Soloviov au fost lăsate nespuse. Anumite capitole care au fost deja scrise trebuiau omise de noi versiuni. Textele tipărite nu au făcut decât să ofere un fel de portret al viziunilor lui Soloviov susținute de fapt în 1883.

Unele informații adiționale ar fi putut fi adunate în scrierile lui către Aksakov, scrise când articolele lui au apărut în jurnalul lui Aksakov.¹⁹ Ca și replică la obiecțiile lui Aksakov, Soloviov și-a afirmat frac crezurile lui în *Roma eternă*, ceea ce nu trebuie să se identifice cu „papalitatea.”

„Mai întâi de orice contemplex marea, sfânta și eterna Romă, partea primară și inalienabilă a Bisericii Universale. În această Romă eu cred, în fața ei mă plec, o iubesc cu toată inima mea și cu toate puterile sufletului meu îi doresc restaurarea ei, de dragul unității și a întregului Bisericii universale. Fie ca ei să fiu blestemat ca și paricid dacă voi pronunța vreodată vre-un cuvânt de condamnare împotriva sfînteniei Romei.

¹⁸ Marea controversă a fost publicată în *Rus* (1883), nr. 1, 2, 3, 14, 15, 18, 25. A fost retipărită în *Sobranie sochinenii de Soloviov*, vol. IV.

¹⁹ Au fost publicate mai întâi în *Russkaia Mysl* (decembrie, 1913) și apoi tipărite în *Pisma* lui Soloviov (Sank Petersburg, 1923).

Aksakov a sugerat aparent că anumite schimbări ar trebuie făcute în schița trimisă lui Soloviov. Acesta a nu a voit să se plângă și a decis să o compună într-un nou capitol.²⁰ Scrierea noului capitol a fost întârziată un moment și între timp Soloviov și-a continuat studiile lui. În acele vremuri, el citea în italiană polemicile uniților polonezi și cei danezi.²¹

Se pare că în schița respinsă de Aksakov a existat un anumit „pasaj referitor la imperiu” căruia Aksakov i-a obiectat extrem de mult. Soloviov era gata să îl exercizeze, „nu fiindcă am abandonat ideea, ci fiindcă ea fiind prezentată pe scurt și fragmentar, ar fi putut sugera un fel de concepții crude și false. Nu exista nimic „crud” în ideea lui.

Trebuie să ne reamintim că astfel de principii comprehensive ca „un împărat universal,” „pontiful suprem” și restul sunt un fel de steaguri primare sau simboluri și orice simbol, atunci când este detașat de conținutul lui viu și ideal este crud și material.

Mai mult, ideea unei „monarhii universale” nu a fost în nici un caz propria invenție a lui Soloviov, ci mai mult un fel de așteptare perenă a națiunilor, *vechovetnoe chiaianie narodov*. În rusă fraza are o puternică conotație mesianică și ne aduce aminte de profețiile din Facere 49, 10 unde aceste cuvinte sunt folosite să transforme grecescul *προσδοκία ἐθνῶν* (numai în Septuagintă).

„Între intelectuali, această idee l-a inspirat pe Dante în timpul Evului Mediu, *de exemplu* în timpurile noastre Tiutchev l-a susținut – el a fost un om cu mai multe sentimente pozitive. Într-o ediție completă la „Marea controversă” *Intenționez să expun ideea de Monarhie universală mai întâi în cuvintele lui Dante și Tiutchev*.²²

Nu a fost publicată nici o ediție completă a „marii controversă”. În *Istoria și viitorul teocrației*, publicată în 1887, Soloviov nu vorbea de nici un fel de Imperiu. În cartea sa franceză *Rusia și*

²⁰ Pisma, IV, 21, Martie, 1883, scrisoarea 9.

²¹ Pisma, IV, 22, iunie, 1883, scrisoarea 11.

²² Pisma, IV, 22 iunie 1883, scrisoarea 11.

Biserica universală, scrisă în 1887 și publicată în Paris 1889, Soloviov nu a vorbit de Imperiu în introducere. Aici Tiutchev nu este menționat deloc. Dante este citat numai o singură dată („*le plus grand des écrivains catholiques*”), cu un fel de referință specială la „rândurile nemuritoare” din Divina Comedia.²³ Aceste lucruri nu ar trebuie să ne surprindă. Cartea franceză a fost scrisă pentru un scop anume și pentru o anumită audiență și la sfatul prietenilor catolici, Soloviov s-a restrâns pe sine la un fel de acuzație istorică și polemică a Primatului lui Petru. Toate „considerațiile generale și speculațiile ieftine” trebuiau omise și anumite pasaje care au fost deja scrise trebuiau șterse, în mare parte datorită dezamăgirii lui Soloviov.²⁴

Astfel, expunerea promisă a concepției unei „monarhii universale” după chiar „cuvintele lui Tiutchev și Dante” nu a fost scrisă niciodată.²⁵ Totuși, nu ne putem debarasa cu ușurință de afirmațiile lui Soloviov că, cel puțin, el a fost puternic impresionat de ideile acestor doi scriitori. Recenzia istorică scurtă a destinului Imperiului creștin – cu un fel de privire înainte – pe care Soloviov o folosește ca introducere la cartea sa franceză în mod definitiv ne reamintește de Tiutchev la un anumit moment, deși punctele lor de vedere nu sunt destul de divergente.²⁶ Se pare că influența lui Dante

²³ Rusia și Biserica Universală, ediția a treia (Paris, 1922), p. LVI, traducere engleză (Londra, 1948), p. 30.

²⁴ A se vedea scrisorile lui Soloviov către părintele Paul Piering, S. J. în *Pisma*, III (1911), 148-153 și în D. Stremoukoff, *Vladimir Soloviov și opera sa mesianică*, tradusă din franceză de Elisabeta Meyendorff.

²⁵ A se vedea acest articol „Vsemirania Monarkhiia” în *Enciclopedia Brockhaus*.

²⁶ Despre acest subiect a se vedea două articole ale mele: „Premonițiile istorice ale lui Tiutchev” (în acest volum) și „Tiutchev și Vladimir Soloviov”, *Put*, Nr. 41, 1933, 3-24 (în acest volum). Tiutchev ne oferă principiu tratatului politic, *Rusia și occidentul* (1849) fiind disponibil numai în biografia lui scrisă de Ivan Aksakov. „Biografia Teodotrei Tiutcheva”, *Russkii arhiv*, 1873, ediții separate, Moscova, 1886). Această biografie este în rusă, dar mai multe din textele lui Tiutchev sunt citate originalul francez. În *Arhivele rusești* au apărut retipărite trei articole politice ale lui Tiutchev publicate la propria lui inițiativă și mai apoi colecția lui lucrărilor lui (Polnoe sobranie oscheneniï, Sank Petersburg, 1913). Cel mai important

asupra lui Tiutchev a fost mare și am putea detecta unele motive și teme în schemele lui teocratice. Aceasta nu implică în nici un fel că Soloviov a fost servil lui Dante.

II

Crezul într-o Romă veșnică a fost dintre presuposițiile de bază ale concepției teocratice a lui Soloviov. În această opinie, Roma antică, Imperiul roman al cezarilor, aparținea intrinsec istoriei mânturii. Discutarea viziuniiilor clor patru împărții din cartea lui Daniel, Soloviov concludc: imperiul roman

„nu era o parte din colosul monstruos destinat distrugerii, ci a fost materialul de bază al schiței și a modelării Împărăției lui Dumnezeu (*cadrlul și lumea materială a împărăției lui Dumnezeu*). Marile puteri ale lumii antice au fost mai mult un fel de figurii trecătoare în stadiul istoriei: numai Roma v-a trăii veșnic (*Rome seule vit toujours*). Stânca capitolului a fost sfințită de piatra Bibliei și imperiul roman a fost schimbat într-un mare munte care a izbugnit din acea piatră într-o viziune profetică.”²⁷

articol dintre acestea este intitulat „Problema romană” care a apărut original în *Jurnalul celor două lumi* în 1849. după ce și-a exprimat nădejdea că lumea creștină ar putea fi reunită, el a concluzionat reamintindu-și de profunda emoție evocată de vizita lui Nicolae I la Roma în 1849: „reapariția împăratului roman după mai multe secole de absență” (*Polnoe sobranie sochieninii*, 363). Aici un martor contemporan ar putea fi citat: Gogol vorbește de aceeași experiență într-o scrisoare din 2 ianuarie 1847, către Alexandru P. Tolstoi: „peste tot el era pur și simplu numit imperatore fără adausul *di Rusia*, astfel că un străin ar fi putut crede că era suveranul acelor pământului.” (N. V. Gogol, *Polnoe sobranie sochinii*, Academia din Nauk, SSSR, XIII, 24). Soloviov menționează că Tiutchev credea că Reunificarea în Bisericiilor „printr-un argument între țar și papă”, mai apoi el a abandonat idea. A se vedea Poezia F. I. Tiutcheva, *Polnoe sobranie sochinenii*, VII, 133.

²⁷ *Rusia și Biserica universală*, 144, traducere engleză, 114.

Lui Soloviov îi era caracteristic să considere teocrația creștină ca una care avea o temelie dublă: biblică și romană. A fost ceva mai mult decât un paradox retoric atunci când el a sugerat că Simon Petru ar trebui privit mai mult ca și un succesor al lui Iuliu Cezar:

„în timp ce detrona absolutismul fals și impios al cezarilor păgâni, *Iisus a confirmat și a făcut veșnică monarhia universală a Romei conferindu-i proriile ei temelii adevărat teocratice. Într-un anume sens, nu a fost nimic mai mult decât o schimbare de dinstatia; dinastia lui Iulius Cezar, pontiful suprem și slujitorul slujitorilor lui Dumnezeu.*”²⁸

Nu a fost doar o sugestie poetică atunci când Soloviov a sugerat că „Părintele Aeneas”, dimpreună cu „Părintele credincioșilor”, Avraam ar fi trebuit să fie privit ca și un antecesor al creștinismului. În același timp, pe când el lucra la o carte franceză, Soloviov i-a scris lui Nicolae Strakhov:

„îl privesc pe „părintele Aeneas, cu „părintele celor credincioși”, Avram, ca și adevărații strămoși ai creștinismului, care (dintr-un punct de vedere istoric) au fost un fel de sinteză a acestor parentalii.”²⁹

În alt cuvinte, au existat două linii paralele ale pregătirii teocratice: una este linia istoriei lui Israel, cealaltă a istoriei Romei.

Este cât se poate de învățăm că în timp ce Soloviov lucra la cartea sa franceză, el mai traducea și *Eneida* în colaborare cu A. Fet.³⁰ Aceste două angajamente au fost legate unul de altul.

„Acum în timp ce traducea *Eneida* în timpul meu liber, am simțit cu o vivacitate sceptică necesitatea naturală și cea tainică care a făcut din Roma centrul Bisericii Universale.”³¹

²⁸ *Rusia și Biserica rusă*, italicile sunt ale mele, p. 143, traducere engleză 113, italicile sunt ale mele.

²⁹ *Pisma*, I; (1908), 36, 20 mai 1887, scrisoarea 27, italicile sunt ale mele.

³⁰ *Pisma*, II (1909), 253-254, Dimitrie Chertev, septembrie 1887, scrisoarea 30. Soloviov a tradus Cantos 7, 9 și 10 și Ecologul al Patrulea, a se vedea *Stikhotovorenia*, Theol., m 1921, pp. 194-196.

³¹ *Pisma*, III, 155/156, părintelui Piertling, august, 7/19, 1887.

Bineînțeles că Soloviov l-ar fi putut citii cu ușurință pe Virgiliu fără nici un fel de legătură cu Dante, dar dacă este să luăm în considerare că aproximativ în același timp el îl traducea pe Dante, nu ar fi prea curajos să suspectăm o legătură.³² Pe de altă parte, aluzii paralele la cel două istorii, iudaică și romană, a fost una dintre cele mai caracteristice trăsături ale stilului lui Dante.

„Cel mai causal cititor [spune Edward Moonre], nu poate eșua să nu remarce cele trei părți din *Divina comedia*, ci în special *Purgatorio*, este cât se poate de obișnuit ca exemplele viciului și ale virtuții să fie luate alternativ în grupuri lipsite de alternare, din Scripturi sau din literatura profană... Explicația în acest sens din partea lui Dante trebuie căutată în faptul că *el considera populația Romei la fel de mult ca și evreii „poporul ales” ceea ce de conduce la realizarea unui fel de Imperiul Universal, restul la Biserica universală. Istoria romană și cea iudaică au fost egal de „sacre” pentru Dante...* Virgiliu, „divinul poeta noastre” este citat cu Scriptura și cu rândurile binecunoscute „*Tu regere imperio populos*” *Romane moment*” etc citate ca și un fel de dovadă a scopului lui Dumnezeu pentru un imperiu universal și pentru o Romă, după cum ar trebuie să cităm Scripturile.”³³

Cel mai celebru exemplu al acestui paralelism deliberat se găsește în *Infernul* II, 13-33, când Aeneas și Pavel sunt introduși ca și singurii privilegiați vizitatori în lumea nevăzută („*io non Enea, io non Paulo sauno*”), unul din partea viitorului Imperiu, celălalt de dragul Bisericii, ca și anticipare a unui „loc sacru” unde succesori marelui Petru își vor așeza scaunele lor. Venirea lui Aenea în Italia a

³² Două sonete ale lui Dante sunt binecunoscute în traduceriile lui Soloviov: în *Stikhotvorenii*, ediția a șaptea, 1921, p. 195. (Sonetele 8, „Vita nova, XV, 4-6 și Sonetele 6, „Vita Nouva”, XIII, 8-9.)

³³ Edward Moore, *Studii în Dante*, prima serie: Scripturile ași autorii clasici în Dante (Oxford, 1896), 26, italicile sunt ale mele; a se vedea Nancy Lenkeith, *Dante și legenda Romei* [„Studii medievale și ale renașterii”], editat de Richard Hunt și Raymond Klibansky, Suplimentul doi, Institutul Wharing (Londra, 1952), 89: „de fapt Dante face din romani un popor ales cu un important rol în istoria analogă cu cea a evreilor.”

coincis după calculele cronologic ale lui Dante, cu nașterea lui David: astfel, cele două „*parentalii*” au fost legate providențial.

Tot pasajul referitor la acest subiect în *Convivio* IV, 5 este caracteristic și foarte interesant. Aici temelia Romei se leagă direct de taina sublimă a Întrupării. Trebuia să existe o locuire obișnuită și un receptacol al Fiului lui Dumnezeu care S-a pogorât pe pământ. Pământul trebuia să fie în „cea mai bună condiție,” în *ottima disposizione*, pentru a doua Sa venire și această condiție este un fel de „moharhie.” Prin urmare, „Pronia a rânduit oameni și orașul care trebuia să își îndeplinească condiția lui, adică o Romă măreață” – *ordinato fu per lo divino provvedimento*. Pe de altă parte a fost „rânduită o familie” din care s-a născut mama celui întrupat la un moment potrivit – adică familia lui David.

„Pentru aceasta, nașterea lui David și nașterea Romei, au avut loc în aceiași joncțiune (în una temporale) – a adică la venirea lui Aeneas din Troia în Italia, după cum mărturisesc înregistrările. Astfel, alegerea duhovnicească a Imperiului roman (la divina elezione) este dovedită suficient de nașterea unui oraș sfânt (*de sancta citade*), care era contemporană cu rădăcinile familiei Mariei... O înțelepciune nemăsurată și fără putința de a fi exprimată a lui Dumnezeu, care în același timp ai fost arătată în Siria și aici în Italia făcând pregătirile pentru venirea Ta (*che a una ora per la tua venuta, in Syria suso e qua in Italia dinançi ti preparasti*).³⁴

A doua carte a *Monarhiei* lui Dante este dedicată dovezii „legitimității providențiale” a Imperiului roman și argumentul este în mare măsură teologic. „Dacă Imperiul roman nu a fost întemeiat pe ceea ce este bine (*je jure non fuit*), atunci Hristos ar fi consimțit la o nedreptate prin înseși nașterea Lui. Din moment ce acest lucru ar fi evident imposibil, Dante a concluzionat că întradevăr Hristos a adusă un fel de „mărturie” față de „dreptatea” Romei. El a ales a fi născut *sub edicto romani imperatoris*, pentru ca El să „fie înrolat ca și om în registrul unic al rasei umane” (*in illa singulari generis humani*

³⁴ Traducere engleză de W. W. Jackson (Oxford, 1952), 34.

descriptio homo conscribantur) și prin urmare el a recunoscut validitatea lor alegând să moară sub condamnarea autorității romane. Această sentință nu ar fi fost valabilă dacă cezarii romani nu ar fi condus *de jure*. Astfel, „mirele Hristos a înștiințat [imperiul roman] la ambele capete ale stării Lui pe pământ” (*in utroque termino suae militante*).³⁵ Frazarea, din nou este cât se poate de semnificativă: *sponsus christus* este corelativ cu *sponsa ecclesia* și Roma este *Sedes Sponsae* (*Epist.* VII, alias. XI, „Cardinalibus ytalics” 11).

Este împotriva acestui punct de vedere că putem accesa crezul exaltat al lui Soloviov într-o „Roma veșnică.” El a fost primul care a scris „Istoria teocrației” în care a tratat pregătirea biblică a teocrației. Au mai fost proiectate ale trei volume și ele erau ceva istoric. Soloviov nu a putut evita discuția referitoare moștenirea „romană” a Bisericii.³⁶ Bineînțeles, acestea sunt numai conjuncturi. Problema nu poate fi evitată: cum a ajuns Soloviov la un crez singular în Roma cea eternă? Dante și Duca și Dottore Virgil nu sunt sursa cea mai naturală a acestui crez. Chipul Romei celei eterne nu a jucat nici un fel de rol în așteptările timpurii ale lui Soloviov mai înainte de anul 1883, când, după propria lui mărturie, el îl citea pe Dante și recunoștea în el un fel de profet al Imperiului. Mai mult, în Dante, concepția imperiului a fost înrădăcinată în convingerea că umanitatea – a adică rasa umană sau omenirea – sau fost sau ar trebuie să fie, o unitate organică, un întreg – această idee care i-a fost atât de dragă lui Soloviov și care întotdeauna i-a dominat gândirea lui. Dumnezeu ar trebuie să aibă uns cop anume pentru toată umanitatea – *finis totius humane civilitas*. Acesta a fost punctul de început al monarhiei lui Dante.

³⁵ *Monarchia*, II, 11 & 12, traducere engleză cu o introducere de Donald Nicholl, „Biblioteca ideilor” (New York,, 56-59. „Recunoașterea validității” este mai mult un fel de redare latină a frazei *quid fuit illud prosequi*. Gustavo Vinayi care și el inserează „la validità” în traducerea lui italiană (Firenze, s.d).

³⁶ A se vedea Pisma, III, 148, 150 – către părintele Pierling, 20 iunie și 14 iulie 1887, scrisorile 7 și 8.

„Trebuie să existe un fel de funcție specială (*propria operatio*) care este potrivită speciilor umane ca și întreg și pentru care toate speciile ca și o varietate multitudinală au fost create.

Scopul rasei umane este pacea și un Împărat este în acest sens mai întâi și mai mult decât orice *rex pacificus*, custodele unității și al înțelegerii. Pacea se poate întemeia numai pe Dreptate și monarhul este „cea mai curată întrupare a Dreptății.” În cele din urmă, este „milostenia” sau *recta dilectio* care ascute și iluminează dreptatea, monarhul este „slujitorul tuturor” (*minister omnium*). Acesta este cursul argumentului în Prima Carte a *Monarhiei* și Dante nu face nimic altceva decât să concluzioneze:

„est igitur monarchia necessaria mundo... ad optimam dispositionem mundi necesse est Monarchiam esse... Ad bene esse mundi Monarchiam necesse est esse.”

S-a spus foarte bine că «imperiul pe care îl discută Dante este un fel de presupunre teoretică și nu o realitate vie.»³⁷ este adevărat, după cum a afirmat Bryce, că în Occident

«sfântul Imepriu a fost numai un vis, o concepție sublimă, jumătate teolgoie și jumătate poezie, a unității umanității, aunității popoarelor care sunt copii lui Dumnezeu, unire realizată în Biserica care este și un fel de Stat și un Stat care un fel de Biserică.»³⁸

Impriul lui Dante a fost cu adevărat un fel de vis sau o utopie, dar a fost un vis al nădejdi și al credinței. A fost într-un anume sens, o proiecție a trecutului în viitor. Imperiul său, după cum s-a sugerat mai recent,

«nu a fost Imperiul Roman sau feudalismul occidental, nici nu a fost imperiul păgân a lui Augiustus sau Traian. A fost imperiul lui Constatin, Teodosie și Iustinian, ale cărui splendori au fost îngristrate în San Vitale și Sant Apollinare în Classe.»³⁹

³⁷ A. P. D'Entrèves, *Dante ca și gânditor politic* (Oxford, 1952), p. 34.

³⁸ James Viscount Bryce, *Sfântul imperiu roman*, o nouă ediție (1904) (New York, Macmillan, 1928), 343.

³⁹ George Every, *Un eseu despre Charles Williams*, citat de Dorotea L. Dayers în „Comentariile ei la traducerea *Purgatoriului* (Clasicii Peguini, 1955), 194 ad XIV,

Iustinian a fost cel care în al șaselea Canto din *Paradis*, a povestit povestea condorului roman, *il sacrosancto segno*.

În introducerea lui Soloviov la *Rusia și biserica universală*, principalul accent a fost în special pe dreptate, unitate și « doslidaritate. » Instinctul unei solidarități internaționale a existat pe tot parcursul istoriei umane și a fost exprimat variat – în tendința în spre un fel de monarhie universală care a culminat în idea și în realitatea acelui *pax romana* sau între evrei, în convingerea unei unități naturale și a unei origini comune a rasei umane. Aici din nou există un fel de paralelism între dezvoltările romane și cele iudaice. Idealul nou și cel mai înalt a unei frățietăți crștine duhovnicești a fost realizat deplin încă din vremurile medievale. Principalul interes al Statului creștin a fost în special menținerea păcii. Totuși, transformarea bizantină a Impriului roman, începută de Constantin și realizată de Iustinian a fost nominală. Statul era încă păgân în inspirația lui și el a xcăzut mai apoi în așa numita erezie a vieții, *cezaropapism*. Misiunea de a căuta un stat creștin, respinsă de Impriul grec a fost transefrată lumii greco germanice de autoritatea papei. Totuși, în analiza finală, Sfântul Impriu roman s-a dovedit a fi nimci mai mult sau mai puțin decât un « imeperiu fictiv » – *imperiul roman fictiv*. Lipsa unei puteri impriale care era genbuin catolciă sau crștină, Bisirca a fost incaapbilă să facă posibilă pacea și dreptatea în Europa.

Acum, Soloviov a prtins că Rusia care era istoric pregătită și pertdestinbată să susționeze “puterea politică” cerută de Biserica

106. A se vedea d'Entrèvs, *op. cit.* 35., noțiunea lui Dante de imperiu corespunde foarte de aproape cu legile lui Iustinian.” Pe de altă parte, William a avut dreptate ca să lege chipul Împăratului în Dante de „părintele Aeneas.” „Chipul celui prinz care nu este în nici un caz pentru Dante ca derivând din secolul al patrulea a lui Carol cel Mare. El vine cu siguranță de la Carol cel Mare, dar cu opt sute de ani mai înainte de Carol cel Mare chiar de la Iulius Cezar însuși și chiar și mai înainte de Iulius, deși nu exista nici un fel de împărat, totuși, exista nobilitatea poporului roman și chiar la începuturi Aeneas, iar dincolo de Aeneas Troia... o cheie la Comedie este *De monarchia*, iar o cheie la *De monarchia* este Eneida.” Charles Williams, *Figura lui Beatrice* (Londra, 1953), pp. 93.

pentru mântuirea Europei și a lumii. Acesta a fost un vis evident, o utopie, o iluzie. Totuși, a fost o utopie și o iluzie a credinței și a nădejdi. Există încă freacă ueni ideii gigantice. Lecturile lui Soloviov referitoare la Dante nu au putut decât a îi confirma și a îi întări în visarea lor teocratică. Păca și unitatea erau un fel de « așteptare perenă a națiunilor, » *chaianie iazykov*.

III

Singura referință directă la Dante în *Rusia și Biserica universală* este cât se poate de semnificativă. În ciuda dedicației sale depline față de « monarhia Sfântului Petru, » Soloviov o avoit să mențină o balanță între « uman » și « dumnhezeisc. » Formula sa teocratică a fost de fapt « dualistă » sau mai bine spus « triadică. » *Sacerdoțium* nu ar trebui să absorbă *imprium*, la fel cum Statul nu ar trebui să fie subordonat Bisericii. Nu a fost permisă nici un fel de « religie » și « politică ». nici un fel de « fiziune » sau « confuzie » a puterilor și a autorităților nu a fost permisă. Problema a fost delicată. În contextul Împărăției lui Dumnezeu din câte se pare nu există loc pentru o putere seculară separată. Dacă valoarea absolută a principiului fuhovnicesc este înștiințată, nici un fel de alt principiu nu ar putea fi admis ca Biserica noastră”, vizibilă și reală. „Tocmai în acest fel, fiindcă Dumnezeu diferă în întregime de lumea noastră, este necesar să înștiințăm această natură specială a Lui. În orice caz, ideea noastră de dumnezeire ar fi mai potrivită și mai abstractă decât ideea noastră de lume vizibilă.”⁴⁰

Totuși, după Soloviov, „lumea noastră”, „lumea naturală” și lumea „duhovnicească” corespund în întregime una alteia după compoziția lor și nu diferă decât numai în intra-relațiile acestor elemente.⁴¹ Elementul uman, ca și un fel de organism individual

⁴⁰Soloviov, *Sobranie sochinenii* (Luăcrile colectate) în 2 ediții, vol. II, p. 116. A se vedea p. 84.

⁴¹ Ibid. P. 132.

complet și universal, „realizarea necesară și organul” Logosului întrupat, „*trupul veșnic al lui Dumnezeu* și sufletul veșnic al lumii” sau Întelegiunea.⁴² Ideea unei „corporalități duhovnicești” a fost dezvoltată în legătură cu Böhme și sub influența directă și a cabalei și a lui Christof Oetinger (1702-1782) și mai apoi în Baader. Ar fi suficient să evidențiem binecunoscutul aforism al lui Oetinger: „corporalitatea are finalul căilor lui Dumnezeu.”⁴³ Prin urmare se cuvine să facem o distincție exactă între „corporalitate” și „realitatea” materiei. Trupul nu trebuie să fie în orice caz, „material.” Există și un corp „duhovnicesc,” cel material este deja o distorsionare și trupul duhovnicesc este deja un fel de restaurare – este restaurat în Hristos și v-a fi în cele din urmă restaurat și v-a devenit evident în timpul învierii de apoi. Acesta este unul dintre cele mai importante motive din temele lui Soloviov în lucrarea sa *Chtenia o bogochelovečtve*. „Corporalitatea” intră deplin în structura existenței duhovnicești. Ea se descoperă în mai multe teofanii și este evidentă în întruparea Cuvântului, după cum a afirmat Soloviov în conferința lui de final (care a fost deja scrisă prin 1882) „este singura legătură ultimă în-un lung lanț de întrupări istorice și fizice”, un fel de teofanie completă într-o serie de alte teofanii complete, preparatorii și ideale.”⁴⁴ Natura se pierde în al doilea Adam, Hristos, „diviziunea ei reală în timp și greutate, ea devine un fel de expresie directă și o unealtă a duhului, un trup cu adevărat

⁴² Ibid., p. 127.

⁴³ A se vedea Karl August Auberten, *Die Theosophie Friderich Christoph Oetinger nach ihren Grützügen* [Teosofia lui Oetinger în trăsăturile ei principale] (Tübingen, 1847), p. 147ff. A se vedea W. A. Hauck, *Das Gebemnis des lebens: Naturanschauung und Gottesauffassung Friderich Otinger* [Tiana vieții: o viziune asupra naturii și concepției lui Dumnezeu după Friedrich Oetinger] (Heilderberg, 1947), David Baumgart, *Franz von Baader und die philosophische Romantik* [Franz von Baader și romantismul filosofic] (Halle, Saale, 1927), p. 241. ff. 275 ff, Julius Hamberger, *Physica sacra odr Begriff der himmlischen Leiblichkeit und die sich aus ihm ergeben Aufschlüsse über die Gebemnische des Christentums* [Fizica sacră sau noțiunea de corporalitatea duhovnicească și rezultate explicative ale tainei creștinismului] (Stuttgart, 1869).

⁴⁴ Soloviov, Pisam, vol. IV (Petrograd, 1923), p. 147. Scrisoarea din 2 iunie 1873.

duhovnicesc.” Iată ce concludе Soloviov: „Hristos a înviat din morți și a apărut Bisericii sale ca și un trup duhovnicesc.” Biserica este trupul Logosului duhovnicesc.”⁴⁵ În aceste sens – din punctul de vedere al lui Soloviov – din punctul de vedere al lui Soloviov – afirmația categorică a faptului că „unirea organică” este un fel de „unire lăuntrică a omului cu corporalitatea duhovnicească a lui Hristos,” devine deplin înțeleasă. Corporalitatea este finalul căilor lui Dumnezeu. Problema „surselor” lui Soloviov este dificilă și complicată. El scria mai întotdeauna fără nici un fel de referință; în orice caz, fără referințe exacte. El obișnuia să își numească oponentii lui numai când îi critica. Putem învăța ceva din lecturile lui Soloviov numai din mențiunea ocazională a scrierilor lui – și din cauza adunărilor prietenilor lui care sunt accidentale și pe care nu ne putem baza. Pe de altă parte, Soloviov a fost considerat un gânditor impresionist și foarte franc. Acesta este motivul pentru marea lui sinteză pentru puterea și în același timp pentru eclectismul lui incontestabil, dezacordul lui lăuntric și inconsistența punctelor lui de vedere. Acest lucru este spus chiar și de cei care au estimat filosofia lui Dostovski cel mai mult: prințul Evghenie Trubețcoi și mai recent părintele Vasile Zenkovski. Combinația gândurilor singure și motivelor lui Soloviov în viziune altor gânditori s-a dovedit o metodă pe care nu ne putem baza și una insuficientă. Problema tipului concepției lumii, „atitudinea primară” a schemei interpretațiilor, este cu mult mai importantă. Constantin V. Mochulsky a făcut această observație în binecunoscuta sa carte.⁴⁶ Mochulsky a încercat într-un fel ușor naiv și simplist să elimine faptul „influențelor” făcând aluzie la „concepția despre lume creștină” a lui Soloviov. Se spune că Schelling nu a exercitat nici un fel de influență asupra lui Soloviov, fiindcă concepția lui Soloviov despre lume era creștină și țelul „filosofiei lui pozitivistă”

⁴⁵ *Ibid.*, p. 177. A se vedea *Dukhovnie osnovy vl. Sloveka* [Contemplarea lumii după Vladimir Soloviov, pp. 11-71], 2 volume, (1913).

⁴⁶ Constantin Mochulsky, Vladimir Soloviov: viața și învățăturile, (a doua ediție din Paris, 1950), a se vedea capitolul despre Soloviov, pp. 11-72.

a fost de a „depăși idealismul” în numele adevărului creștin. În aceasta ar consta semnificația istorică a filosofiei ultime și în acest fel, a fost ea înțeleasă de prieteni și de oponenți. Aceasta a fost atitudinea lui Baader, Schelling și Soloviov care au reprezentat același „punct de vedere intelectual.” În ciuda diferențelor individuale, ei au aparținut aceluiași tip intelectual și ideea primară a genului lor duhovnicesc aparținea aceleași sinteze filosofice. La aceasta s-a făcut deja referință într-un fel convingător de prințul Evghenie Trubețkoi în prezentarea sa critică la filosofia lui Soloviov⁴⁷ și mai recent de Părintele Vasile Zenkovski în *Istoria filosofiei rusești*.⁴⁸ Situația primară a lui Soloviov și în conformitate schema construcției lui metafizice a fost intuiția unei „unități supreme” în care Dumnezeu și lumea sunt perceputa ca aparținând una alteia nedivizat și din veșnicie, astfel încât destinul lumii s-ar putea prezenta ca și un fel de „proces teogonic” uniform, de legătură. Tradiția misticilor a fost, la drept vorbind, congenitală cu Soloviov, în special în poziția lui de început, în „atitudinea intelectuală.”

Atitudinea filosofice a lui Soloviov a devenit istoric comprehensibilă din perspectiva „crizei filosofice occidentale” abordată de el atât de mult. Filosofia lui Hegel a ridicat foarte mult problema legăturii dintre „idealism” și „creștinism.” În lumina noilor cercetări semnificația filosofică a contra-curentului împotriva idealismului, introdus de Schelling, devine din ce în ce mai evident. Kurt Lesse a caracterizat destul de bine toată mișcarea lui ca și un „ultim idealism.” Nu este o problemă de „influență” ci mai mult al unei idei primare și a unei soluții nobile. Am putea spune că Soloviov cunoștea lucrările celor mai importanți reprezentativi ai acestei mișcări. Pe atunci ei erau cât se poate de populari în

⁴⁷ Prințul Evghenie Trubețkoi, *Miroșoșertanie VI, S. Soloviova* [Contemplația lumii după Vladimir Soloviov], două volume (1913).

⁴⁸⁴⁸ Protopop V. V. Zenkovski, *Istoria filosofiei rusești*, vol II, (Paris, 1950), a se vedea capitolul referitor la Soloviov, pp. 11-72.

cercurile teologice rusești, în special în Academia rusească din Moscova.

Nu ar fi aceasta potrivită cu o decizie tainică și neașteptată de a ne alătura academiei duhovnicești ca și studenți după cum am terminat universitatea și chiar să schimbăm „masteratul în filosofie în masterat în teologie” despre care Soloviov l-a informat pe N. I. Kireev într-o scrisoare din vara anului 1873?⁴⁹ În orice caz, mai multe lucruri din atitudinea lui Soloviov au devenit mai comprehensibile și mai clare luând în considerație atitudinile filosofice ale „idealismului ultim”. Scurtule seu al lui Soloviov referitor la cererea lui Pisemski, ne oferă noi puncte esențiale pentru înțelegerea gândirii religioase și a experienței religioase a lui Soloviov.

„Materialele pentru nuvelele pentru francmasoni” se pot găsi în colecțiile Institutului pentru literatură a academie de științe în Leningrad. Eseul despre „Umnoc delnie” conține cinci pagini, paginile 105-109. manuscrisul este o copie deplină cu anumite corecturi (unele rânduri sunt tăiate). Titlul este scris de o altă mână, probabil a lui Pisemsky.

Îi exprim mulțumirile administrației Institutului pentru Literatură pentru posibilitatea de a folosi acest material interesant și profesorului P. N. Berkov pentru asistența lui deplină.

*Traducere din germană de
Claudia Witte*



⁴⁹ Soloviov, *Pisma*, vol. IV (Petrograd, 1923), p. 147. scrisoarea din 2 iunie 1873.



UMNOE DELANIE [ACTIVITATEA INTELIGENTĂ]

Un articol de Vladimir Sergheevici Soloviov

Activitatea inteligentă este un fel de percepție experiențială semnificativă a harului duhovnicesc sau a unificăției lăuntrice a omului cu corporalitatea lui Hristos.

Deși mai tot omul posedă o parte din Hristos și corpul Său duhovnicesc sau cel puțin conține în sine un element al corporalității duhovnicești, în stadiul normal al existenței omului acest element există secret (potențial) și nu este decât un fel de promisiune a Duhului Sfânt, „dar nu de fapt o posedare reală a lui.”

După învățăturile misticilor, acest vas al harului sau al corporalității duhovnicești, care este primit mai de toți creștinii în taina creștinizării, este hrănit consecvent și se maturizează prin comuniunea trupului și a sângelui lui Hristos în taina Euharistiei, fiindcă tocmai în acest moment facerea cerească (corporalitatea duhovnicească a lui Hristos) se unește cu pâinea și vinul, sub transformarea care intră în organismul omului. O astfel de reconciliere cu esența crească, creată pentru beneficiul infirmității omului este direcționată pur în scopul suferinței și nu are un fel de palpabilitate lăuntrică cu duhul. Prin urmare, pentru oamenii care au ajuns la stadii mai superioare în viața lor duhovnicească trebuie să existe o metodă mai directă și mai efektivă de reconciliere cu esența duhovnicească sau cu percepția corporalității cerești. Această metodă *este* activitatea inteligentă. Pentru a înțelege din ce constă ea trebuie să învățăm mai întâi ceea ce este corporalitatea cerească

(natura lui Dumnezeu) în și prin sine și apoi trebuie să îi stabilim relația proprie și esența umană.

1. Nu putem crede că Dumnezeu nu are un trup, căci altfel El nu ar fi putut să aibă o plinătate a existenței reale. Pe de altă parte, nu putem identifica trupul lui Dumnezeu cu cel al lumii noastre vizibile și materiale, căci acestea este subiectul schimbării și al decăderii, cea ce nu face decât să contrazică înțelegerea noastră a Dumnezeirii. Astfel, trebuie să îngăduim faptul că dincolo de elementele noastre fizice există un corp special care nu pierе – esența crească (*essentia*). Acest trup, fiind imprezizibil în fața decăderii și a decompoziției, nu poate fi un fel de substanță moartă și stagnantă; adică un fel de agragat mecanic format din părți. El trebuie prin necesitate să conțină forța vieții, adică, trebuie să fie *dinamic*. Trupul ceresc nu este nimic altceva decât viața perceptivă a Dumnezeirii, viața este foc și lumină la un loc. Focul este un fel de *început* etern al vieții, lumina este *rezultatul* etern al vieții. Focul este nemișcat și liniște, viața este satisfacție și odihnă; focul este dorința și doritul lumina este un fel de percepție și înțelegere. Viața perceptivă a Dumnezeirii există indivizibil în ambele aceste două forme – foc și lumină. Chiar dacă aceste două forme sunt indivizibile în esența lor duhovnicească, trebuie să distingem prin rațiune forța vieții care este focul, din trupul vieții, care este lumină.

Existența unei corporalități cerești nu a fost întotdeauna susținută de înțelepciunea duhovnicească a rațiunii ca fiind esențială realității Dumnezeirii, ci ea a deprins din experiență diferitele ei teofanii, dintre care cea mai mare a fost manifestarea lui Dumnezeu Logosul. Deși la început corpul ceresc a fost obscurizat de cel pământesc, totuși el nu a făcut decât să își demonstreze continua sa puterea curativă și duhovnicească, care a devenit în timpul Schimbării la Față de pe muntele Tabor vizibilă în toată strălucirea ei. Prin moartea și învierea lui Hristos [trupul cresc] a fost absorbit deplin în Sine prin natura lui umană. La fel se v-a întâmpla și cu natura pământească a întregii umanități după moartea și învierea Sa, adică după Judecata de Apoi și restabilirea tuturor lucrurilor.

2. În natura lui Dumnezeu focul și lumina sunt unite indivizibil; focul este întotdeauna pătruns de lumină; se bazează întotdeauna pe lumină. La fel stăteau lucrurile și în natura omului mai înainte de separația de Dumnezeire, adică mai înainte de păcat și de cădere, în care baza înfocată a vieții a dorit să existe numai prin sine și a divorțat de lumina cea veșnică (începutul real s-a separat pe sine de propria lui idee) iar ca și rezultat al esenței luminoase, ea a încetat de a mai străluci lumii; aceasta [esența] s-a mutat pe sine în sfera dumnezeiască, unde a rămas ca și un corp ceresc al Domnului. Omul, direcționându-și focul dorinței sale în spre aparențele externe, a căzut astfel pradă puterii constelațiilor externe; adică sub puterea unui duh astral și mai apoi sub puterea elementelor materiale. Manifestându-se pe sine în ele, el le-a dat posibilitatea să se manifeste pe ele în el, adică de a crea pentru el un fel de chip extern sau trup în asemănarea lor; specific, duhul ceresc al lumii externe a creat ca un fel de duh sau *arhe* și a formelor materiale modelate după forma vizibilă fizică a omului. În acest fel, omul a devenit susceptibil suferinței, a căzut pradă vieții externe; adică sclavagismului vanității, decăderii și a instabilității. Pentru a se elibera pe sine de acestea, trebui să fim născuți din nou, adică să primim din nou acest chip luminos (ideea) sau trupul cresc și din moment ce aprinderea acestei flăcări lăuntrice a fost mai mult lipsa sinelui și expresia lui lăuntrică, omul trebuie să își scoată voința sa din egoism și expresia externă afară din viața externă. Trebuie adunate împreună mai toate forțele anchilozate ale duhului și curățite de aducțiunile irelevante, a face loc în noi înșine din lumina permeabilă. A intra în sfera vieții duhovnicești trebuie să ne depărtăm de viața externă; prin necesitatea acestei plecări sau extaz toate metodele preliminare al activității inteligente ar putea fi explicate.

Consider că am spus destul de mult despre aceste exerciții preliminare și despre procesul activității inteligente în sine.

Traducere din rusă de Vladimir Perlovici



O SCRISOAREA NEPUBLICATĂ DE GONCAROV

O copie nepublicată a scrisorii lui I.A. Goncarov către Vladimir Soloviov a fost păstrată în arhivele lui J. A. Ljackij, acum la Institutul de Literatură al Academiei Sovietice al Științelor din Leningrad. Scrisoarea nu este datată, dar timpul scrierii lui poate fi descoperit cu ușurință.

Goncarov scrie despre „Conferințele despre Dumnezeu-umanitate” a lui Soloviov, scrisori care au fost publicate în 1882 ca și o ediție separată. Este probabil ca Soloviov să își trimită lucrările lui Goncarov. Nu poate fi determinat cu siguranță dacă Goncarov a trimis această scrisoare.

Se știu puține despre relațiile dintre Goncarov și Soloviov. Nu există îndoială că ei s-au întâlnit ocazional. În timpul șederii lui Soloviov în Sank Petersburg (de la finele anilor 1877 până la începutul anilor 1882) ambii s-au asociat cu aceleași cercuri literare și ei amândoi au avut în comun prieteni și cunoștințe. Ambii au fost apropiați de contesa Sofia Andreeva Tolstoia, văduva poetului Alexei Konstatinovici Tolstoi.

Soloviov l-a estimat pe Goncarov ca și un artist și l-a pus în același plan cu Tolstoi. El a scris că ei se înconjurau de viață după cum au găsit-o, după cum a fost asamblată și după cum s-a exprimat – în formele ei clar, complete și fixe,” care parțial s-au depășit pe ele însele sau care dispăreau. „Un act special al lui Goncarov este puterea generației sale artistice care l-a făcut capabil să creeze un tip atât de general cum ar fi cel rusesc a lui Oblomov; nu găsim nici un alt scriitor rus cu o varietate atât de similară.” Soloviov a adăugat mai apoi: comparați cu Oblomov, Famusovni

șa fel ca și molcatinii, Oneginii și perchorinii, manilovii și Lobachievieții, ca să nu mai menționăm caracterele lui Ostrovski, cu toții au numai un sens special.”⁵⁰

Scrisoarea lui Goncarov descoperă anumite trăsături ale concepției lui despre lume și acest lucru este important fiindcă Goncarov nu numai că a fost rezervat, dacă nu chiar a refuzat, în legăturile lui, în special în ultimii săi ani. Nu îi plăcea să vorbească despre convingerile lui cele mai lăuntrice decât numai cu excepția unor prieteni apropiați și chiar și aceasta numai în anii tinereții. În ceea ce privește temele religioase, el obișnuia să se exprima destul de rar. Era ca și cum el nu era interesat de probleme filosofice.

Problema religiei lui Goncarov este numai puțin discutată de A. G. Cejtin în cartea sa referitoare la Goncarov. „Evlavia externă caracteristică lui Goncarov nu ar trebuie în nici un fel greșită cu un sentiment religios în sens real... Eroii lui Goncarov nu cred în Dumnezeu.”⁵¹ Nepotul lui Goncarov, A. N. Goncarov s-a exprimat cel mai bine referitor la unchiul său în acest fel: „viziunile lui religioase au fost formate sub influența mediului bizantin domestic și sub viziunile mamei sale Avdotia Mateevna. El și-a păstrat religia până la sfârșitul vieții sale, chiar dacă nu a realizat ritualurile și obiceiurile. El nu mergea la Biserică și evita conversațiile despre religie. Dar dacă cineva care se afla în prezența lui nu era încuviințat de prezența unui Dumnezeu atotputernic, el se enerva și contrazicea persoana respectivă. În realitatea, natura creștinismului îi era străină și se pare că el nu a înțeles semnificația Evangheliei ca și o carte care privește la fel în spre elini ca și în spre evrei, la cetățeanul roman la fel ca și la sclav. Da, probabil că el nu s-a gândit niciodată al aceste lucruri.

⁵⁰ Vladimir Soloviov, *Tri rechi v pamiat Dosotoevskogo, porvaia rech* (1881), publicată separat pentru prima dată în Moscova în 1883 și în *Sobranie sochinei*, a doua ediție, vol. III, p. 191.

⁵¹ A. G. Cejtin, *I. A. Goncharov* (Moscova, 1950), p. 325. Excepții de acolo sunt menționate aici: Alexandder Adyiev, Vera în „Obryiv” în special scena din capela.

Această evidență a lui A. N. Goncarov, trebuie tratată cu mare precauție. „Recolecțiile” lui sunt scris cu o minte care invidia. Mai presus de orice el a fost cel care l-a iritat cel mai mult pe Goncarov cu un fel de enunțuri provocatoare referitoare la necredința lui și din cât se pare cu el Goncarov evita să discute teme religioase. În realitate el discuta și se întreba referitor la aceste lucruri. „El vorbea cu iritare despre Renan.” Ce s-ar putea da în schimb poporului în loc de Hristos? „În cele din urmă, el s-a pierdut cu firea... Se putea simți că nu era un creștin cel care vorbea, ci orice ofițer din vremea de mai înainte de Reforme.” Se pare că în el totul tindea în spre vremea celui de înainte de *comme il faut*.⁵² Evidența lui A. N. Goncarov nu are nevoie de corecții. Nepoata lui Goncarov, D. A. Karmoalova, confirmă că „el evita conversații despre religie cu cei care se declarau ateii și A. N. Goncarov aparținea numărului lor. Pentru Goncarov problemele religioase erau sacre și un fel de atitudine lipsită de respect în ofensa. După cuvintele lui, Goncarov mergea la Biserică și se pregătea în fiecare an pentru împărtășanie în personajul de la Pentelimon prin post și participare la slujbe.⁵³ Am învățat din alte surse că Goncarov a avut un părinte duhovnicesc stabil în Sank Petersburg, protoiereul de la Biserica Pantelimon, Gavril Vasilievici Krylov și că au existat niște relații cât se poate de prietenești între

⁵²M. Superanski, Ivan Alexandrovici Goncharov I novye materialz dlinia go biografii” în *Vestnik* (1908, Noiembrie, pp. 40-41. Mențiunea lui Renan este caracteristică. Renan îl enerva pe Goncharov. El crede despre Renan în “Seara de literatură”: “după Renan voi credeți că Mântuitorul a adus o teorie excelentă lumii și Sieși ca și un om bun, dar nu ca Dumnezeu.” *Sobranie sochinenii*. Vol. CIXL (Moscova, 1954), p. 141. A se compara scrisoarea lui nepublicată către K. R. Din 3 noiembrie 1886 care este citată de Cejtin la pagina 483.

⁵³ Superansky, p. 41. în anii tinereții Goncharov a evitat evident Biserica. A se compara scrisoarea lui din Simnrik către N. A. Miakov și familia lui din 13 iulie 1849: „există un șoc referitor la faptul că nu mergeam la Biserică și am putea intenționa cred, să fiu dat în spre liturghie în una din aceste zile. În oraș există o familie respinsă și blestemată, tocmai din cauza faptului că nu merg la biserică. *Sobranie sochinenii*, vol. VIII, p. 245.

ei.⁵⁴ În orice caz, Goncarov nu credea puține despre teme religioase.

În acest sens remarcile lui referitoare la plănuita „prefață” la nuvela lui „Obvry”, pe care a scris-o în 1869 sunt de mare interes. El a avut intenția de a publica o ediție separată a romanului, dar M. M. Stasiulevici nu a fost de acod cu acest lucru.⁵⁵ Nu fost publicată decât după moartea lui în 1938. Goncarov se gândea la creșterea infidelității și descreșterea credinței la noua generație. „Explicarea religiei, chiar și respingerea ei, a început să opereze paralel cu ea. Ar trebuie să excludem tineretul ardent care ar fi putut visa că aceste două valuri paralele au fost deja unite la picioarele lor. În dispute referitoare la aceste subiect, adevărul a devenit din ce în ce mai clar; știința, gândirea, filosofia au câștigat în timp ce religia nu și-a pierdut puterea ei asupra majorității. Sursa cunoștinței este inepuizabilă: indiferent cât de multe progrese v-a face umanitatea în acest sens – abisul ignoranței se v-a găsi întotdeauna în fața lui – umanitatea v-a trebuie întotdeauna să caute, să descopere și să perceapă. Buckle și gânditori de acest fel au voit în va să măsoare progresul uman numai prin măsura cunoașterii – și să lase perfecțiunea umanității să curgă cu aceasta singură! Imperfecțiunea morală este legată cu siguranță parțial de ignoranță – în mare parte de voința rea și de cea bună. Totuși, victoria poate fi dobândită nu numai de cunoaștere ci și de tăria voinței! Pentru acest motiv poruncile Evangheliei vor fi singurii conducători! Gânditorii sunt de părere că nici poruncile și nici Evanghelia nu au spus ceva nou despre și nu spun ceva nou în timp ce știința adaugă permanent noi și adevărate fapte. În dezvoltările morale nu se pune problema de a descoperii ceva nou, ci de a n apropia de orice om și de toată

⁵⁴ N. I. Barsarov, „Recolecțiile lui I. A. Goncharov” (în rusă), în *Istoricheskii vestnik* (1891, decembrie), pp. 624-636. A se compara scrisoarea lui Goncharov către S. A. Nikitenko din 4-6 iulie 1869 în *Sobranie socheineniî*, vol. VIII, CIXLK, (Moscova, 1955) p. 428-429.

⁵⁵ A se compara scrisoarea lui Goncharov cu P. V. Annenkov în 1870 în *Sobranie sochineniî*, VIII, p. 428-429.

umanitatea în spre idealul desăvârșirii care este cerut de evanghelie, lucru care poate fi mult mai ușor dobândit de dobândirea cunoașterii. Dacă calea primului este inepuizabilă și nesfârșită, atunci stadiul desăvârșirii umane după Evanghelie nu poate fi de dobândit, dacă nu chiar imposibil. Consecvent, ambele sunt paralele și nesfârșite, ambele sunt dificil de depășit.”⁵⁶ Evanghelia rămâne pentru Goncarov „singurul conducător” al vieții și creșterii morale.

Pe de altă parte Goncarov a fost preocupat de problema artei religioase – „religioasă” după intenția sau tema artistului. El discută acest lucru în detaliu în articolul său „Hristos în deșert”, O pictură de Kramskoy,” scrisă în 1874. el a văzu această pictură în expoziția „itinerantă” din 1874. Articolul nu a fost tipărit și a fost publicat pentru prima dată în 1921. Cu ocazia picturii lui Kramskoy, Goncarov a ridicat problema generală a reprezentării temelor religioase. „După gândirea mai multor oameni, același scepticism și negare care a pătruns în gândirea mai multor oameni, în știință, în arte și în mai toate domeniile vieții, a pătruns în cele din urmă în încercările artiștilor de a reprezenta persoane și evenimente din Sfintele Scripturi. Sub influența acestor principii revelante, artiștii au pretins să reprezinte persoane și evenimente cu conținut religios, fiind lipsiți de „caracterul lor sacru.” Pentru acest motiv, pictura lui Gay, „Cina cea de taină”, a fost primită cu ostilitate. Goncarov nu a îndrăznit să îi acuze pe artiștii contemporani de necredință. El vede în Gaz o „tendință de a pune în aplicare principiile creaționismului artistic și rațional al acestor reprezentații, a scăpa de constrângerile regulamentelor unor manevre învechite a școlilor istorice și a oferi propria parte a idealului cuiva a realismului celorlalți.” Este posibil ca artistul să ilumineze persoanlitățile și evenimentele Evangheliei.” Dar în acest caz el pur și simplu ar putea reprezenta altceva. În reprezentațiile lui, nu a acestor evenimente, nu a acestor personalități, ar putea rezulta ceva altceva, nu ceea ce se scontează prin pictură și el nu v-a

⁵⁶ Pisemsky, *Pisma*, pp. 769-770, adnotații.

reprezenta intenția lui ascunsă.” Se spune că o pictură intitulată „Învierea lui Hristos” reprezintă faptul cum au fost dați bani gărzilor pentru ca ei să spună că trupul a fost luat de către ucenici. Minciuna, spune Goncarov, nu constă aici în pictură, ci în titlu. Ar trebui să numit această pictură „Mituirea paznicilor” sau după cum s-a spus mai apoi „Primii crainici ai creștinismului”. Dacă prin urmare, genul evreilor și a culorii lor locale ar fi veridice, atunci pictura ar putea dobândii un țel artistic. Pentru criticismul artistic, problema credinței artistului este irelevantă. „Picturile sunt limitate de timp” căci ele pot reprezenta o persoană sau un eveniment „într-un moment fix.” „Pictura nu are prezent și trecut,” după cum se exprimă Goncarov, „indiferent cât de largă ar fi întinderea ei, „vremurile se selectează pe un anumit punct.” Lui Gay i s-au făcut reproșuri referitoare la „Cina Domnului.” Nimeni nu este capabil să reprezinte cine Domnului în dimensiunile ei depline de la început la final. „La fel cum nici un penel nu v-a fi capabil să îl reprezinte pe tot Hristosul ca și Dumnezeu întrupat a cărui dumnezeire este accesibilă înțelegerii noastre și sentimentului religios – care nu curge din forma lui materială ci din toată viața și învățăturile lui.” Goncarov nu s-a împărtășit de opinia celor care așteptau să găsească o icoană în mai toate picturile religioase și care prin urmare au înțeles toate, cu excepția „stilului celui vechi”, cu excepția tradiției bizantine a pictării de icoane ca și o erezie. „Chipul elegant al unui sfânt” al picturii oficiale „cu privirea lui deschisă și indefinită” este evident insuficient. „Pentru majoritatea privitorilor credincioși, ideea binecunoscută a aspectului lui Hristos a fost formată încă din vremea copilăriei, ca și un fel de pomenire pietrificată istorică care a fost transmisă de textul Evangheliei sau de pictarea de icoane și care este tăcută în ceea ce privește sentimentul evlavios care s-a stabilit prin care ascultă de citirea Evangheliei. Cu acest sentiment ei se aproprie de orice temă a picturii care este împrumutată din viața Mântuitorului.”

Apoi Goncarov a întrebat acest lucru primar: „a existat ceva duhovnicesc în chipul pământesc al lui Hristos – și cine L-a văzut?”

Tot el răspunde: „nu a fost în El căci lumea nu l-ar fi cunoscut.” Goncarov atinge aici una dintre cele mai acute și mai profunde probleme ale metafizicii și teologiei creștine care a fost ridicată și discutată deplin în timpul vremii controverselor iconoclasmlui. Ar putea fi Hristos reprezentat ca și Dumnezeu întrupat? Dacă Dumnezeirea lui nu poate fi reprezentată sau „nu poate fi descrisă” prin intermediul artei umane, ne este îngăduit atunci să îi pictăm portretul Său care nu face decât să Îl tragă inevitabil în dimensiunea umană? Goncarov simte acuitatea și simțul religios al acestei probleme. Nu a existat nici un fel de evidență în acest aspect al lui Hristos, altfel lumea ar ști despre dumnezeirea Lui. „Dacă Iisus Hristos, după ce și-a asumat o formă umană a împărtășit trăsături ale naturii Sale dumnezeiești pe ea, atunci nu numai evreii ci și toate ființele umane – toată lumea – ar îngenunchia dintr-o dată în fața Lui și L-ar recunoaște pe Dumnezeu în El. Consecvent, nu ar mai exista nici un fel de luptă, nici un fel de mare faptă, nu v-a mai exista suferință, răscumpărare. Undeva v-a fi meritul credinței pe care numai învățăturile lui Hristos în cer? Hristos ne apare „într-o formă duhovnicească” numai celor trei ucenici la Schimbare la față de muntele Tabor și El le-a interzis să le spună despre această schimbare la față. Consecvent, concludă Goncarov, dumnezeirea nu poate fi reprezentată. Artistul nu poate trece dincolo de limitele „umanului,” căci tocmai acesta este câmpul unui artist. Artistul trebuie să îl reprezinte pe Hristos „în cele mai clar și mai pure trăsături umane și el nu poate merge dincolo.”

Arta devine lipsită de putere „dacă ne gândim că prin ea putem intra din limitările umane în sfera miraculosului și a supranaturalului.” Totuși, aceasta nu înseamnă că necredința și infidelitatea nu au nici un fel de influență asupra execuțiile unui plan artistic. Din contră, Madona Sixtină a fost creată prin unirea credinței și a geniului.” În aceasta am putea spune că constau meritele lui Rafael: în Întrupare, în Pururea Fecioara Maria și pruncul Iisus; nu dumnezeirea, ci cea mai tandră și mai strălucitoare frumusețe a mamei care se exprimă pe sine prin iubire pentru prunc

și în harul și plinătatea frumuseții veșnice.” Goncarov a accentuat că nu există ceva mai superior decât religia creștină – tot restul crezurilor nu îi oferă omului nimic altceva decât întuneric, sumbrul, lipsa de edificare și educație și confuzia.” Credința fără talent nu creează arta. Pe de altă parte, artistul nu v-a fi niciodată capabil, fără stimulul credinței, să avanseze în spre cele vii și sferele tangibile, după cum apar ele privitorului credincios din Evanghelie.” Goncarov insistă pe unicitatea creștinismului. „Mai toate geniile artistice aparțin creștinismului. După ce a absorbit civilizația antică și a stabilit temelile artei plastice antice acele idealuri noi și eterne după care tânjește umanitatea și după care v-a tânjii întotdeauna rămân valabile.” Nu există nici o altă civilizație dincolo de cea creștină.”

Goncarov a apărut realismul în artă. Realismul însă are limite; în artă nu există un „adevăr absolut.” „În artă obiectul nu apare prin sine, ci în reflecția lui ca și imaginație care împarte formă culori și umbre peste care o anumită viziune istorică poate fi determinată și iluminată. Artistul nu pictează după obiectul prin sine care nu există deloc ci după reflecția lui. Prin urmare, el trebuie să se supună propriilor texte dacă voințe să fie credincios mesajului. Dacă el nu se pleacă, el devine lipsit de credincioșie față de adevărurile istorice; adică față de propriul lui realism istoric, substituindu-l prin propriu adevăr inventat. De aici rezultă că acei artiști care cred în dumnezeirea lui Iisus Hristos ar fost mai apropiați de adevăr decât cei care nu cred. Pentru realiștii contemporani, rămâne numai posibilitatea de a adera la un adevăr istoric și de a ne ilumina prin imaginație artistică, lucru pe care ei îl fac fără nici un fel de amestecare a sentimentului religios – și prin urmare figurile lor voi exprima cum se cuvine un anumit eveniment dar ele vor fi deja uscate și reci fără acele străluciri și de căldura de a ne abține de a reprezenta teme sacre, care cu ele, vor rezulta întotdeauna în lipsa de realism, într-o interpretare greșită. Credința

poate desluși sensul; adică, „adevărul” persoanei și al evenimentelor.⁵⁷

O parte neașteptată a acestei concepții a lumii devine mai puțin vizibilă în acest fel de articol pe care Goncarov nu a îndrăznit să îl tipărească. Goncarov începe de la adevărul absolut al creștinismului – Hristos, Dumnezeu întrupat. Din acest punct de vedere, el judecă problemele artei. Pentru el, „realismul” este justificat și în același timp limitat de aceste presupuneri: „duhovnicescul” în condițiile vieții „umanului” a fost descoperit în Hristos, fără să înlocuiască aceste condiții, ci oferindu-le un nou sens. Ochiul este încă vizibil față de câmpul „vizibil,” dar credința vede „invizibilul” și vizibilul este și el perceput într-un nou fel, în adevărul ei ultim, varietatea și realitatea acestei viziuni. „Realismul” suficient prin sine se dovedește a fi „nereal” și nu percepe în cele din urmă „adevărul” real al „vizibilului” în sine.

Cu privire la viziunile lui estetice, Goncarov a rămas în limitele noii arte occidentale. El nu a simțit și nici nu a înțeles pictura icoanei bizantinilor., la fel ca și o majoritatea a oamenilor generației lui din Rusia și din Occident, deși el a abordat considerabil aceste probleme, în special problema „picturii icoanelor” ca și artă religioasă. Goncarov nu a avut cu nimeni cu

⁵⁷ Articolul despre Krasnkoy a fost tipărit pentru prima dată în volumul omnibus *Nachala* (1021, citat după *Sobranie sochinenii*, vol. VIII, p. 183-196) Goncharov a atins tema artei religioase deja în „prefața” sa la „obryv”. El pomenește aici pictura lui Alexandru Ivanov. Pictura nu s-a dovedit a fi bună și nu a avut nici un fel de succes „din cauza inaccesibilității temei pentru penel.” Ivanov a voit „să picteze întâlnirea a doua lumi, a două civilizații, a morților și a celor care învie și el a eșuat pictând numai un grup de oameni care fac baie și chiar și-a ceasta fără succes fiindcă el a neglijat sensul direct și regular al picturii.” În pictura lui Gay, din contră, „adevărul acul al vieții figurilor reprezentate” l-a mulțumit pe privitor. A se vedea *Sobranie sochinenii*, VIII , p. 163. Goncarov a vorbit și el de picturile lui Ivanov în remarcabilele lui „intenții, datorii și idei din opera „Obryv” scrisă „petru o persoană de la birou”, probabil în 1876. Ivanov s-a retras din țerurile directe ale artei plastice – a ca să poată reprezenta – și a devenit un sclav al dogmatismului. A se vedea *Sobrinie sochinenii*, VIII, p. 216, mai întâi tipărit în *Russkoe obosrenie*, (1895, ianuarie).

care să discute aceste probleme. În orice caz, el nu a putut discuta aceste teme în cercul „scepticilor din neva” în biroul editorilor de la *vestnik entropy*, în camera de trasare a lui M. M. Stasiulevici! Devine evident că Goncarov nu a fost mulțumit de evlavie externă tradițională ci cu o mare dezbateră a temelor religioase, fie pentru el sau în compania celor care simțea poate avea încredere, care nu îl puteau face să se simtă prost din cauza lipsei de respect sau din cauza lipsei de înțelegere pentru temele și întrebările care pentru el erau sacre. Evident lumea s-a simțit mai liberă în cercul contesei S. A. Tolstoia.

Scrisoarea lui Goncarov către Soloviov nu pare ceva neașteptat în legătură cu mărturisirile lui rare despre teme religioase. Sinceritatea acestui subiect al scrisorii admite ideea că ne putem lega de ceva mai mult cu Soloviov decât o simplă înștiințare și întâlnire în cercul societății largi. Este cât se poate de semnificativ că Goncarov a citi cu atenție „Conferințele despre Dumnezeu-umanitate” și că a realizat seriozitatea și semnificația problemei ridicate de Soloviov. Lev Tolstoi și N. N. Strakhov au găsit numai prostii și nebunii în „Conferințe.”

În special primele „conferințe” din cartea lui Soloviov ar fi trebuit să fi fost interesantă pentru Goncarov. Soloviov a vorbit de ce a fost ocupat Goncarov în acei ani: de criza prezentă a credinței, a divergenței și a coaliției și a rațiunii, a adevăratei posibilități pentru unitate și o sinteză mai superioară. Deducțiile speculative ale lui Soloviov din a doua parte a cărții cu greu ar fi putut câștiga inima lui Goncarov – după cum chiar el scrie, speculațiile în acest domeniu aparțin câmpului inexprimabilului, a ceea ce nu poate fi exprimat. Pentru Goncarov credința este mai presus de toate sentimentele. Omul contemporan nu poate să se întoarcă la o „credință a copilului.” Soloviov a încercat să justifice credința prin rațiune, de a întări sentimentul religios prin gândirea filosofică, ceea ce ar fi putut să îl facă ceva mai mult atractiv și mai de interes. El scrie tocmai despre Soloviov. Goncarov nu era înclinat în spre gândirea abstractă – probabil nici nu era capabil de ea. Fără nici o

îndoială el a putut vedea realitatea problemelor filosofice. Pe de altă parte, el rea convins că criza credinței a avut ca și consecință inevitabilă criza culturii și a civilizației.

Scrisoarea lui Goncarov este tipărită aici în legătură cu forma originală a Institutului literaturii rusești din Leningrad (cifrul F 163, N, 863). Pe de-a întregul, este mai mult capabilă de a fi citită cu excepția unor fraze care au fost tăiate și cu cuvinte care nu au fost scrise deplin. În textul tipărit aici, acestea au fost omise: ele nu sunt importante pentru înțelegerea scrisorii.

*Traducere din germană de
Clandia Witte*

COPIA SCRISORII

Pagina 1

Cartea dvs., a lăsat o puternică impresie asupra mea, dragul meu Vladimir Sergheevici: dovadă – acest stilou, care de mai multă vreme a fost nefolositor și acre acum scrie cu nerăbdare aceste rânduri ca să își exprime gândurile mele și ceea ce este și mai mult, să vă spun ce vă lipsește în scrierile mele, pe mine sau pe toți credincioșii care cred în învățăturile creștine.

Vorbind obiectiv de munca dvs., mă simt obligat să îmi exprim (admirația) pentru procesul clar, precis al raționamentului filosofic care se dezvoltă în fața cititorului. Uneori analiza subiectului (de exemplu, în conferințele 6 și 7) sunt atât de pătrunzătoare, atât de duhovnicești, la drept vorbind, că uneori îmi este frică de autor; cum v-a percepe, cum își v-a formula el concluzia, când concluzia, se pare, nu poate fi realizată, ci numai sugerată în gândurile noastre, că să ne putem uita la ea cu un ochi lăuntric și la incapacitatea de a ne exprima. Vom ieși biruitori, în tot domeniul accesibil gândiri și logicii umane...

Chiar și dacă mintea nu v-a reuși întotdeauna în subiectul ales, nu trebuie să blamăm subiectul.

Pagina 2

[Primele linii sunt tăiate. Ele nu conțin nici un fel de linii atrase. Goncarov abordează credința.]

Ea [mintea sau intelectul] posedă singură și implementată pentru credință – sentimentul – a tot ceea ce este nevoie.

Intelectul uman nu are nimic decât cunoștințele primare necesare de a viețui pe pământ și în casă; este alfabetul omniștiinței. Perspectiva nu este neclară, distantă și confuză – există nădejde pentru cei îndrăzneți ai științei de a descoperii tainele creației prin medii științifice reprobabile.

Știința prezintă strălucește cu o astfel de lumină slabă, instabilă care nu poate decât să ilumineze adâncirile abisului ignoranței. Știința, al fel ca și un balon umflat, cu greu se poate ridica dincolo de suprafața pământului, decât numai ca să cadă din nou pe pământ.

În prima lectură tu ai admirat cu tărie favoarea noi civilizații care (la drept vorbind) inconștient s-a revărsat peste ultima religie. Da, societatea oamenilor nu poate trăi prin aceste rezultate dobândite ale pozitivismului și socialismului și nici de un viitor prevăzut al ambelor. : (noi nu putem trăi) trebuie să ne întoarcem la religie și toți cei dimpreună cu noi, între alte lucruri fiindcă omul v-a fii întotdeauna ignorant de mai multe lucruri, indiferent cât studiază sau cât de mult trăiește.

Trebuie să ne întoarcem la religie la restul autorităților, care au fost abandonate de niște minți slabe, la autoritatea Domnului Universului. Cum? Sentimentele unei credințe infantile nu poate fi redat unei societăți adulte: analogia unor anumite povestiri biblice din greacă și alte mitologii (la drept vorbind o nouă știință) a

subestimat credința miracolelor și a dezvoltat societatea umană abandonând tot ceea ce este metafizic, mistic și supranatural.

Tot ceea ce a rămas a fost lăsat ca să primească o cale diferită, o cale aleasă de mii de mulți, o cale pe care voi ați câștigat-o atât de strălucitor, calea pe care vrea să o apuce și știința – de a ajunge la un fel de opus.

Pare natural că forța unită a sentimentului și a raționamentului filosofic au avut un rol decisiv și a dat o lovitură ireversibilă subiectului unor cunoașteri pretinse unor perturbații constestate aproape barometrice.

Această temelie a științei a devenit baza creației religiei care ar putea duce umanitatea pe o cale singură (o Revelație promisă) a stadiului ființei oferite de Revelație.

Notă marginală. Pagina 3

Între timp rămân întrebări la care nu s-a oferit nici un răspuns (1, 2, 3) fiindcă au fost făcute încercări de a explica tainele nepătrunse ale creației, ipotezele au fost construite dar credința nu a fost analizată: ce ar putea să ne vindece? Nu putem să ne convingem decât învățând din credința umanității (...)

[Sfârșitul propoziției este iligibil, mai multe lucruri sunt tăiate].

Îmi exprim mulțumirea la Institutul academiei rusești literare a științei și a religiei fiindcă mi-a dat posibilitatea să public această scrisoare interesantă.

Îi mulțumesc lui P. N. Berkov și V. M. Setcharev pentru cooperarea lor gentilă.

*Textul rusesc al scrisorii este tradus din rusă de
Vladimir Perlovici*





CRIZA CREDINȚEI LA FINELE SECOLULUI A POEZIEI RUSEȘTI

O renaștere a poeziei rusești a avut loc în anii 1890. Nu a fost numai o mișcare literară și poetică, ci o nouă experiență; din nou, poetica și literatura au primit o importanță specială și vitală. A fost căderea conștiinței rusești în romantism – „setea de veșnicie” [*der heisse durst nach ewigkeit*] a izbucnit din nou.

Totul era ciudat de confuz în mișcările simboliste și în cele decadente; totul avea un sens și înțeles dublu totul era ambiguu. Simbolismul rus a început în revoltă, respingere și renunțare. Vechea lume plictisitoare a fost denunțată și negată. Se poate simți aici delirul „omului de subsol.” Sentimente contradictorii se succed unul după altul: „afirmarea de sine contradictorie.”, îngrijorarea, indiferența și neliniștea neajutorată. Motivele simbolismului francez au fost adăugate la cele ale lui Nietzsche. O aspirație de a trece limita „dintre bine și rău” – adică, de a depăși etica prin estetică este caracteristică întregii mișcări. Aceasta a fost o nouă antiteză față de moralitatea obișnuită a generației precedente. Această trăsătură tipic decadentă a apărut mai apoi în niște experimente mai mature ale sintezei religioase și mistice. „A spune că există două părți, binele și răul este greșit. Există două căi ale binelui... Frumusețea constă în faptul că nu contează în ce parte o apuci.” (N. M. Minsky). „Binele și răul sunt două căi, dar ambele duc la același țel și în cele din urmă nu contează pe cale care mergi” (Merezhkovsky).

Aceasta nu a fost o „reafirmare a valorilor” ci mai mult subversiunea directă a „tuturor valorilor.” Voci bocite și plânse,

„cântece ale crepusculului și ale nopții,” domină poetica anilor nouăzeci. În această îngrijorare, în această neliniște profundă, sperietorile au explorat noi adâncuri. Fiindcă s-au supus prea multe, nu toate par că nu sunt sincere. A existat prea mult egotism – această conștiință tristă și plângătoare atât de mult ruptă de realitate și care ne-a dus pe niște cărări oarbe. „Peștera mea este umedă și îmbâcsită și nu am cu ce să o încălzesc. Dincolo de lumea terestră, trebuie să mor aici.” (Teodor Sologub). Oamenii au început să trăiască într-o lume a umbrelor, a jumătăților de voce a unor „necreații create.” Totuși, aceasta a fost un fel de tânjire religioasă, un fel de presentiment veșnic, o sete de credință, „o dorință după un izvor care nu a ieșit încă,” pentru un miracol care nu a avut încă loc. „Inima cere și imploră un miracol, un miracol! O fie ca ceea ce nu a fost niciodată să treacă” (Zinaida Gippius).

O astfel de dorință nu este posibil de exprimat nici psihologic și nici sociologic, o astfel de dorință sau neliniște nu poate fi exprimată prin dezintegrarea burgheziei vieții. Aici putem simți un fel de neliniște religioasă oarbă și confuză. Frica era genuină – era frica în fața șansei, sorții, destinului și a forțelor oarbe și întunecate ale existenței. Așa au fost temele artistice caracteristice „la granițe secolului.” Iluziile și nesimțirea lumii și dezolarea îngrozitoare a omului au fost descoperite. Totuși, nu a rămas nici o scăpare, numai neliniște agonie și căutare. Din nou oamenii au început să îl citească pe Schopenhauer ca și pe un scriitor mistic și la aceasta s-a adăugat influența lui Ibsen și Maeterlinck. Dostoevski a fost citit și experimentat mai mult decât alții. Cartea lui Merezhkovski referitoare la Tolstoi și Dostoevski (1902) a fost scrisă pe o temă recurentă și se referea mai mult la religie decât la literatură.

Neliniștea a fost rezolvată de prevestirea și așteptare. „Mi s-a spus în secret că Hristos se va întoarce de vreme.” La începutul secolului Andrei Belyi a spus că ceața neliniștii a fost dintr-o dată pătrunsă un apus roșu al zilelor care erau în întregime noi. Domneau presentimentele: lumea părea cumva transparentă.

”Eram uimit de toate și peste toate am putut detecta pecetea.” Aceasta a marcat un fel de întoarcere specială a rutei către credință prin ascetică și prin Nietzsche. O astfel de credință și-a menținut un reziduu al esteticii, artei și cultivației literare. A existat deja o întoarcere prin filosofie la credință (la dogmatism) și prin moralitate (la evanghelistism). Calea artei era nouă. Vladimir Soloviev a luat parte activă în anii 1890. În adăugire, a existat o trăsătură mai tipică: noua întoarcere la religie a avut loc printr-un fel de inspirație occidentală și nu a fost hrănită de slavofili sau de surse orientale. „Nu exista o altă cale de abordat. Calea istorică a fost bătătorită. În fața stătea un abis și un fel de prăpastie, o cădere sau un hiasm. Este calea supra-istorică: religia” (Merezhkovsky).

Lucrările creative ale lui Merezhkovsky sunt cele mai tipice întoarceri de la sfârșitul secolului de la literatură la religie. El a început cu poetica tristeții și a deziluziei și cu setea de credință. De la Nietzsche el a învățat despre eliberarea prin frumusețe și de la Nietzsche el și-a adoptat antiteza primară: elinismul și creștinismul, nu principiul „olimpian” ci cel „galileean”; „sfințenia cărnii” și „sfințirea duhului.” Merezhkovsky a avut un fel de atașament morbid față de teme logice și chiar în spre antinomii. În ciuda unor antiteze dialectice ele sau fost mai mult un fel de contraste estetice, care nu se pleacă în fața rezoluției prin sinteză. Ar trebui în acest moment să luăm în calcul remarcă perceptivă a lui Berdiaev: „secretul lui Merezhkovsky este secretul unui gândiri divizate.” Merezhkovsky și-a edificat toată viziunea despre lume pe opoziția dintre Grecia și Hristos. Pentru el, Grecia este revelația unei eliberări.

„M-am uitat odată și am văzut totul, am înțeles piscurile din Acropole și Partenonul, Propylaea și am simțit ceva care nu mă v-a părăsii niciodată până în ziua când voi muri. Bucuria acelei mari eliberări din viață a frumuseții a răsărit în sufletul meu.”

Grecia este frumusețe, dar ceva mai mult decât o frumusețe vie, este frumusețea artei: „marmura albă a trupului Greciei.” Eliberarea din viață vine ca și un fel de „dulce răspuns în fața

morții.” Albul marmurei și albastrul mării de sud își au propriile lor șarmuri și împotriva acestui spațiu amplu „umbra întunecată, lipsită de culoare a unui monah” pare de rău augur.

Pentru Merezhkovsky creștinismul însemna monahism, ascetism, respingerea și ura lumii. Pe scurt, a fost o umbră adâncă și grea. Creștinismul a însemnat excesul duhului, la fel cum elinismul stătea față de excesul cărnii. În romanele lui istorice el a încercat să facă cumva ca aceste caractere să exprime aceste contraste. Dar putem imediat remarca artificialitatea planului. În secolul al patrulea, bineînțeles, Biserica posedă puterea vieții, în timp ce elinismul murea lăuntric. Totuși, acești oameni ai unei antichități care murea îi fascina, căci ei au rămas atât de mult pentru el contemporanii lui, toți acei esteți solitari și rafinați, sofști și gnostici. Ei au fost oamenii unui declin.

Merezhkovsky a mers și mai departe. Acestei teme el a adăugat un fel de sinteză. Cum puteau aceste „două abisuri”, cel mai înalt al duhului și cel mai de jos al cărnii, pot fi combinate? Cum ar putea fi depășită îngustimea ascetică a „creștinismului istoric” să fie depășit? În această concepția a existat un fel de dualism evident în această concepție. Merezhkovsky a fost corect atunci când a spus că creștinismul sfîntește carnea, căci este religia întrupării și a învierii. Ascetismul este prin urmare numai o cale. El a voit să unească și să sfîntească toate extazele și patimile unei cărni netransfigurate, o astfel de schimbare și de înduhovnicire a cărnii a fost exact ce nu a voit el. Rezultatul a fost un fel de amestecare înșelătoare, o flacără înșelătoare pe care el nu a voit-o. Duhul și carnea „nu sunt amestecate, o ispită. Merezhkovsky era conștient de pericol și a nădăduit să îl evite.

„Știu că în întrebarea mea se ascunde pericolul ereziei, care ar putea fi numit – ca și opoziție cu ascetismul – erezia astratismului, nu a unei uniri sfinte, ci a unei amestecări blasfemiatorii și a unei poluări a duhului cu carnea. Dacă este așa, lăsați-mă să fiu avertizat de priveghere, căci, eu repet, nu predau, ci

învăț; eu nu ascultă mărturisiri, ci el fac ale mele proprii. Nu vreau erezie și nu vreau schismă.”

Merezhkovsky cu greu a putut evita această „amestecare”, această ambiguitate ispititoare.

„Creștinismul istoric”, în orice caz, nu a fost niciodată „lipsit de carne” după cum cerea schema artificială antinomică a lui Merezhkovsky. El s-a convertit deplin la împărăția cerurilor ce v-a să vină, la al Treilea Testament. El a prevăzut o „mare revoluție cosmică” care v-a avea loc la jumătatea drumului celei de a doua venituri a Domnului.

„Creștinismul istoric” este terminat și nu este oare epoca Bisericii Occidentale terminată și ea? „Ruperea de păgânism” – datoria istorică a Occidentului – a fost realizată. Nu este acum rândul creștinismului oriental? „Nu vom fi noi chemați la un mare act care probabil conține încă anumite cuvinte care nu au fost deja spuse de Domnul, de Duhul Sfânt și de carnea înduhovnicită? În acele vremuri, totuși, Merezhkovsky nu a voit să abandoneze Biserica „istorică”, căci el credea în posibilitățile ei creative. Acest crez a dus la întâlniri cu „clerici” la „Întâlnirile filosofice și la cele religioase” ținute în Sank Petersburg din 1901 până în 1903. El a vorbit de o „renaștere creștină” care ar contrabalansa Renașterea păgână deschisă și el a întrebat dacă această renaștere nu a început deja în literatura rusă și dacă nu ar trebui să înceapă un fel de întoarcere în literatură. El s-a mai întrebat dacă această renaștere ar fi doar o simplă păgânismului mai apropiată de Nietzsche și Goethe decât de Dante și Francisc de Asissi. Merezhkovsky pur și simplu nu cunoștea „creștinismul istoric” și mai toate schemele lui s-au dovedit a fi cât se poate de transparente. Ele au fost scheme și nu un fel de înțelegere intuitivă.

Merezhkovsky a avut o a doua temă importantă cu privire la Rusia: tema reformei petrino. „Nici odată în istoria lumii nu a existat atât de mult cataclism, o ascensiune a conștiinței umane, ca și cea pe care a experimentat-o Rusia în timpul reformelor petrino.” Nu au fost numai vechii credincioși celor care li s-a pomenit de

Antihrist.” De aici mai existat un mic pas până la justificarea religioasă a revoluției atât de caracteristică dezvoltărilor ulterioare a lui Merezhkovsky. El trăia în întregime în așteptarea celei de a doua veniri. Nu este Ortodoxia cea care v-a reconcilia ca și libertate prin iubire catolicismul de protestantism, credința și rațiunea, „ca și o Biserică catolică universală în plan genuin a Sfintei Sofia, a Înțelepciunii lui Dumnezeu, a cărui cap și pontif este Hristos însuși?” Merezhkovsky poseda mai mult scheme decât experiențe, dar în aceste scheme el capturat imediat și a repus în forță dispoziții tipice și dominante.

Merezhkovsky a fost primul din Rusia care a formulat tema creștinismul și a elinismului, dar nu era tema lui personală. Viaceslav Ivanov (1866-1949) a pus mai apoi aceeași întrebare și a dezvoltat-o cu mai multă pătrundere.

Calea lui Viaceslav Ivanov ne-a dus cumva în spre creștinism, deși în ultimii lui ani s-a întors înapoi și a slujit ca și o cale de întoarcere la Biserica romano catolică. Ivanov a fost profund scufundat în artă și antichități. El a ajuns la creștinism din cultul lui Dionisie, din „religiile antice elinice ale unui Dumnezeu care suferă,” pe care el l-a studiat cu mulți ani în urmă mai mult ca și istoric decât ca și arheolog. El a reinterpretat creștinismul în duhul lui Bacchus și a necuviinței; el a creat un nou mit. Schema lui era mai mult estetică decât religioasă, după cum setea lui a fost saturată de falsificații estetice.

Viziunea primară a lui Viaceslav Ivanov a fost *sobornost* și acțiune catolică. El a voit să asimileze religios problema „poporului” și a „colectivului”, dar totuși el a rămas un visător solitar, multe absorbit în visele sale extatice. Catolicitatea „genuină” nu este taina unui anumit fel colectiv tainic, ci revelația unui Hristos în care toți sunt una, fiecare ființă individuală cu El. Acesta a fost principalul pericol al „simbolismului”, faptul că religia a fost schimbată în artă, ca și într-un joc și adepții ei nădărdiau să intre în realitatea duhovnicească printr-un asalt al inspirației poetice, evitând munca rugăciunii. Au existat mult prea multe visă și prea

puțină seriozitate. Adevărul lui Ivanov constă în faptul că el a avut un sentiment genuin prematur realitatea religioasă și semnificația istoriei. Acest lucru a fost demonstrat destul de bine în celebra sa polemică cu M. O. Gherșezon, în remarcabila *Correspondență colț la colț* [*Perepiska dvukh uglov*, Petrograd, 1921]. A fost în întregime aceeași polemică rusească tipică despre istorism și moralism într-o nouă formă. Ivanov a menținut sensul religios al istoriei împotriva nihilismului moralist.

Sub influențele combinate ale lui Merezhkovsky și Ivanov, tema unei renașteri religioase duale a fost din nou ridicată și mai energetic de N. A. Berdiaev.

„Suntem captivați nu numai de Golgota, ci și de Olimp la fel de bine. Suntem chemați și suntem trași nu numai de un Dumnezeu care suferă care a murit pe cruce ci și de Pan, dumnezeul elementelor pământești, dumnezeul unui vieții a bucuriei, de Afrodita reprezentantă de frumusețea plastică și de iubirea pământească... nu ne plecăm numai în fața crucii, ci și în fața trupului lui Venus.”

Ideea seductivă la care se face aluzie de a nega cele două abisuri ce nu ar putea fi mai puternic exprimate. Creștinismul este un „adevăr incomplet,” căci este lipsit de egoism și ascetic. „Crimele Bisericii împotriva pământului, împotriva adevărului pământului, împotriva culturii libertății ei sunt mult prea groaznice și mult prea greu de suportat.” Pentru Berdiaev astfel de dispoziții nu au reprezentat doar un pasaj trecător, ci ele au caracterizat epoca. A fost o izbucnire de un fel de naturalism întunecat și pasional. Aceste vise ale unei imaginații păcătoase au captivat și au ridicat sufletul rus în timpul întoarcerii sale la Biserică.

*Tradus din rusă de
Robert L. Nichols*



DE LA MISTICA ASCETICĂ A LUI SOLOVIOV LA ROMANȚA MISTICĂ A LUI BLOCK

De la contemporanii săi Soloviov a fost primul și cel mai mult un filosof: un idealist religios, un mărturisitor și un profet ale unei viziuni despre lume definite. Pentru generația mai tânără el a fost un mistic și un poet. Aceștia din urmă nu au fost interesați de experiențele lui cu atât mai puțin de viziunile lui. În *Memoriile* lui Block, Andrei Belyi descrie adunările intime de la casa lui Vladimir Soloviov, fratele mai tânăr al lui filosofului. „În anul 1901 am trăit în atmosfera poeziei lui, ca și un fel de concluzie teurgică la învățăturile lui despre Înțelepciune.” Ei s-au sârguit să poată cuprinde legătura dintre lirica erotică și teosofia lui. „Cartea lui Soloviov *Sensul iubirii* explică cel mai bine încercarea de a realiza soloviovismul ca și un fel de viață.” Belyi compară doctrina lui Soloviov cu „filosofia lirică” a lui Valentin, pe care Soloviov l-a stimat foarte mult. „Unind înțelepciunea gnosticilor cu imnele poezilor, Vladimir Soloviov a oferit mesajul despre o apariție iminentă și reală în fața ochilor a unui Feminin Etern.”

Concomitent Alexander Blok a început să cânte propriile lui cântece despre „Frumoasa Doamnă.” „Experiențele romantice și cele mistice din petica lui Vladimir Soloviov au capturat toată ființa mea.” Petica lui Block este un comentariu unic la petica și mistica lui Soloviov. După cum a remarcat Belyi:

„A. A. Block a fost primul care a descoperit planul poeziei lirice a lui Vladimir Soloviov, atunci când a recunoscut imensitatea sensului lor filosofic. El a dus „soloviovismul” la o extremă, făcând

din el aproape un fel de „sectă.” Chiar dacă s-a spus că aceasta a marcat subsecvent punctul de vedere extrem al disperării lui Soloviov și rădăcinile lui erotice nesănătoase... totuși, Blok s-a descoperit pe sine în Soloviov și fără această revelație mai multe din Soloviov ar fi rămas netangibile – de exemplu, temele din *Al treilea testament* și mărturisirile lui A. N. Shmidt.”

Anna Schimdt se considera întruparea Înțelepciunii personificate a lui Dumnezeu și în cel de al *Treilea testament* ea dezvoltat un sistem foarte complicat de învățături gnostice. În ultimul an al vieții lui Soloviov, ea a încercat să aranjeze un fel de întâlnire personală cu el și de fapt s-a întâlnit cu ea, făcându-i acestui enorm de multă stânjeneală din cauza rezoluției profesiunilor ei. Ea susținea că Soloviov era al doilea Logos întrupat. Cu o mai mare neliniște Soloviov a răspuns: „mărturisirea voastră ridică cea mai mare milă și cu mare umilință el a intervenit de partea voastră în fața celui Atotputernic. Este în regulă faptul că voi la un anumit moment ați scris o astfel de mărturisire, dar vă rog să vă întoarceți din nou la subiect... Vă rog nu mai vorbiți de mine cu nimeni. Cel mai bine ar fi dacă va-ți petrece toate momentele libere rugându-vă la Dumnezeu.”

După moartea lui Soloviov, Shmidt s-a dus la Blok la țară și la birourile editoriale ale zarului *Noua cale* [*Novyi puti*] George Chullov, pe atunci secretarul comitetului editorial își amintește că:

„aceasta a apărut ca și un fel avertistement pentru toți cei care ar foi călătorit pe calea lui Soloviov... În jurul „Feminități veșnice” s-au ridicat mirajuri care ar fi putut strica minți tari și slabe. „Cei măriți” s-au dovedit a fi uneori aflați într-o „prăpastie fără margini.” Bătrâna Shmidt, crezând nebunește că ea era întruparea Înțelepciunii personificate a lui Dumnezeu și confruntându-l pe Soloviov cu aceste vești ciudate tocmai înainte de moartea sa, a stat ca și un fel de retribuție față de mistici, care au îndrăznit să riște și să terorizeze prin afirmarea unui noi dogme. Acum în 1922 eu am ocazia să studiez câteva din lucrările nepublicate ale lui Soloviov mai înainte, care au fost scrise într-o notație specială pe care poetul

filosof a realizat-o automatic în timpul unei transe. Astfel de transe, în care Soloviov slujea ca și medium uneori, îi erau ceva caracteristic lui. Tema notelor este întotdeauna „Sofia” – dar dacă ea este reală sau imaginară este o altă temă. În orice caz, caracterul acestor note ne face să nu avem nici un fel de îndoială despre „demonismul” experimentat de cei care își împărtășeau experimentul lor duhovnicesc a adoratorului Fecioarei din Porțile curcubeului.”

Experiența lui Blok mărturisește pericolele căii lui Soloviov. Nu putem cita experiența lui Blok cu cea a lui Soloviov, dar Blok a început cu Soloviov. El a izolat un mare număr din temele lui Soloviov și prin urmare a făcut mai toate punctele lui slabe cât se poate de evidente. Acest lucru a fost cât se poate de adevărat referitor la temele cosmice a lui Soloviov. „Aștept viața universală a unei lumii vernală.” O astfel de așteptare sa fost scoasă din contextul creștin, chiar dacă a fost reținut epigraful din Apocalipsă: „Duhul și Mireasa spun: vino” (Apocalipsă 22, 17).

Fără să se asemene lui Blok, Soloviov nu era un raționalist și în lirismul lui alogic el a rămas în întregime sub influența impresiilor pe care le-a experimentat cu timpul. El era atent și ascultător și un mediu în toată puterea cuvântului. S. M. Soloviov a încercat să definească diferențele în felul următor: „Vladimir Soloviov a atins efortul ascetic și cunoștințele mistice; Blok a preferat libertatea haotică și cunoașterea mistică.” După cum a spus Blok în 1906: „mistica este boema sufletului; religia stă și ea la pândă.” Blok nu și-a putut stăpânii emoțiile lui lirice și nu și-a putut permite să fi condus prin furtuni din „starea la pândă” spre orgii și „nopti înzăpezite.” De aici disperarea întunecată a ultimelor lui poeme. Astfel de distincții sunt numai parțial adevărate, pentru Soloviov ascetismul nu trebuia să fie exagerat. „Nu a existat nici un fel de ascetism actual,” remarcă Blok. Problema gravitează în jurul a ceea ce Soloviov a văzut și a întâlnit în experiențele lui mistice.

Cel mai surprinzător lucru referitor la Blok este lipsa lui de religiozitate: mistica lui nu a fost în nici un caz religioasă. Îi lipsea

credința și a fost lipsită total de Dumnezeu. Deși el a citit cărțile lui Soloviov, pe Blok nu l-au interesat viziunile lui teologice. El pur și simplu nu a simțit realitatea istorică a Bisericii. Într-un fel ciudat el a rămas în întregime afară din creștinism. Probabil fiindcă a fost urmat și constrâns de propria lui experiență, fața lui Hristos a fost ascunsă de privirea lui de fața Întelepciunii. Andrei Blok a susținut că ea a fost mult mai importantă pentru el decât Hristos și mult mai aproape pe el.” Blok a fost absorbit de un fel de experiență cosmică, „îmi este frică că vă ve-ți schimba forma.” Această presimțire a trecut, căci „forma” era plastică și cu mai multe fațete.

Experiența lui Blok constă dintr-un fel de romanță tainică. După cum s-a cerut de teoria lui Vladimir Soloviov în *Numele iubirii*, el a dobândit un fel de conștiință îndrăgostindu-se . „Această romanță a posedat mai toate caracteristicile unui act religios tipic. În esență era un lucru sacru și liturgic. Blok a vorbit, a simțit și a poruncit.” (P. Medvedev). Totuși, nu a fost un astfel de „act” și un semn al unui zel disperat? Nu au fost oare trăsăturile acestei parodii blasfemiatoare repede aparente în mărturisirile lirice ale acestui „act?” chipul doamnei ipotetice a început să se amestece și să devină confuz cu un chip clar schițat al unei desfrânate” (Viacheslav Ivanov). Această amestecare a fost pur și simplu rezultatul unui chip deductiv împărțitor care părea indivizibil – a fost descoperită ambiguitatea originală. „Tu ai ieșit în câmpuri și nu te-ai mai întors niciodată.” Aceasta a fost ruina inevitabilă a acestui experiment lipsit de har. „să mergă. Răpirile unei vieți lacome din nou m-au făcut nebun în intoxicație și orbire, în întuneric și în neliniște.”

Căderea lui Blok ar fi putut fi comparată cu soarta lui Vrubel. El s-a împărțășit de aceeași taină și de același motiv al ispitirii: „demonismul” în artă („lumile violete.”). Ar putea intuiția artistică să penetreze lumile duhovnicești? Există vre-un criteriu valabil pentru „discernerea duhurilor”? tocmai aici putem asista la căderea romantismului, căci nu există nici un fel de criteriu obiectiv: viziunea artistică nu poate înlocui credința. Nici meditația și nici

răpirea nu ar putea fi un fel de substitute pentru experiența religioasă. Inevitabil totul începe să se disipeze și să se dezmembreze. Așa este calea de la „Novalis la Heine.” „Teurgia liberă” se dovedește a fi o cale liberă și suicidală. Blok știa că el umblă pe marginea demonicului. În 1916 el a citit primul volum al *Filocaliei rusești*, făcând pe margini note. Despre „duhul întristării” el a scris, „un astfel de demon este necesar artistului.” În mod sigur era propriul lui demon.

Soloviov pretindea că nu este numai un filosof ci și un „teurgist.” El visa la un „act religios” și un act religios prin artă. Soloviov nu trebuie judecat numai pe baza filosofiei lui ci el își are meritele lui în viața religioasă. În cele din urmă, ar fi imposibil să fi creștin numai prin propriile noastre puncte de vedere. Dezvoltarea temelor lui Soloviov de Blok și alții slujesc ca și o critică iminentă (și expunere) a acestui experiment și aceasta cheamă în discuție toată „religia romantismului”, estetismului religios sau a religiei estetice. Ispita duce la seducție. Uneori ea nu purcede, ci este cucerită. Unii vin la Biserică nu ca să se roage ci ca să viseze. Viața religioasă a celor dintre intelectuali care s-au întors la Biserică a fost pătrunsă și otrăvită de această ispită.

Toată semnificația „începutului de secol” a fost un fel de tranziție de la „gândirea religioasă” la „viața religioasă.” Nevoia de ascetism a fost ce mai acută. „Cel care a trecut de la gândirea religioasă la viața religioasă a trebuit să aprindă o lumânare în fața icoanei și să cadă în genunchi în rugăciune,” după cum scria Berdiaev în 1910. întârzierea era mult mai periculoasă acum, căci acum căutările au fost luate mai mult ca și un fel de căutare și oamenii au devenit pierduți.





V. V. ROZANOV ȘI FALSITATEA NATURALISTĂ

Isipita naturalismului religios a fost exprimată profund și ascuțit de lucrările creative și de viziunea lui V. V. Rozanov (1856-1919). El a fost un scriitor cu un mare temperament religios, nu cu gândire și nici cu credință. Nesimțirea lui îngrozitoare a fost și mai uimitoare intropecților lui. Faptul este că el nu putea vedea evidențele. Într-un fel uimitor de special Rozanov nu numai că a eșuat să vadă creștinismul, dar îi era frică să audă vestea cea bună. El a auzit numai ceea ce voia să asculte și ceea ce dorea să asculte. El a interpretat totul după buna lui dispoziție. Rozanov a admis că încă din copilărie a fost înghițit de imaginație.” Totul pentru el era numai un fel de frâu. El nu a avut centru. Viața lui a fost un fel de amestecare haotică de momente, episoade și izbucniri. Mai toate cărțile lui pot fi citite ca și un jurnal. Cele mai caracteristice scrieri ale lui au fost aforismele, frazele scurte, fragmentele și resturile. El a fost foarte rar capabil să scrie pe niște pânze mai largi. El posedea un fel de conștiință dizlocată și dizlocatoare – dizlocatoare fiindcă a fost capricioasă și distructivă în detalii și bagatele. Dintr-o dată anumite asociații iritante (iritante probabil din cauza juxtapunerii lor) au izbucnit în fața lui. „Niciodată nu am fost capabil să mă concentrez... Anumite gânduri și înțepături mă ispiteau întotdeauna.” În străfunduri el a ascuns o sete de putere defectivă, căci el nu a avut nici un simț al

responsabilității în spre gândurile lui pe care nu le-a putut stăpâni. El a ajuns la limita subiectivismului și a capriciozității romantice. Rozanov și-a scris lucrările lui de mai apoi cu o intimitate nepotrivită și cu un fel de intimitate lipsită de necesitate care a devenit manierată și neîngrijită.”

Viziunea lui Rozanov a fost împărtășită de propriile lui tristeți și umilințe. Începând cu hegelianismul din anii lui primi, el a rămas perceptiv la o mare varietate de curențe intelectuale. El l-a citit pe Dostoevski (și pe Gogol) și a asimilat în parte (dar numai parțial) ideologia lui *pochvennicestvo*. Leontiev a lăsat o impresie mai mare și Rozanov a scris un eseu foarte mișcător despre el în timp ce aceasta încă era în viață. În acest eseu am putea detecta stilul caracteristic gândirii și a temelor de mai apoi a lui Rozanov. Cea mai tipică dintre toate a fost „Istoria înțelegerii estetice” (titlul primului eseu scris în 1892). Toate restul standardelor au fost abolite din cauza esteticii. Motivele naturalismului romantic, cum ar fi șarmurile cultelor primare ale orientului antic, au avut o influență puternică asupra lui. La toate acestea el a adăugat neașteptat un sentimentalism extrem al unui fel de emoții filistine. El a respins dogma din cauza unor sentimente nobile a poporului lui Dumnezeu. Dumnezeu este centrul sentimentelor lumești.”

Psihologismul acut al lui Rozanov, care distruge realitatea experienței religioase nu a fost accidental. „Ce este El pentru mine? Bucuria și tristețea mea veșnică care nu se leagă de nimic.” Ultimele capitole ale evangheliei păreau nerealiste și fără puterea de a convinge, căci ele îi duceau pe oameni departe. Pentru o astfel de perspectivă psihologică Vestea cea Bună a creștinismului nu ar fi putut fi văzută. Religia lui Rozanov cu greu ar putea fi numită o religie a Bethleemului. Adevărata taină a Bethleemului este taina înflăcărată a Întrupării dumnezeiești, nu scena pastorală a lui Rozanov sau o poză a devoției familiare. Bucuria nu este atât de mult cea a nașterii umane, ci mai mult cea a măririi condescenței lui Dumnezeu. Logosul a devenit carne! Rozanov nu a putut deloc înțelege aceasta. El nu a înțeles Bethleemul și nu a acceptat taina

Dumnezeu-umanității nici cu mintea și nici cu inima, ceea ce explică ostilitatea în spre o revoltă a crucii. „Creștinismul este o cultură a înmormântărilor.” Astfel el a rămas afară din creștinism. Și l-a condamnat din afară ca și un intrus.

Naturalismul lui Rozanov nu poate fi numit „creștinism.” În cele din urmă, este naturalismul creștin posibil? Rozanov a acceptat lumea după cum a fost dată ea – nu fiindcă a fost mântuită, ci fiindcă nu are nevoie de mântuire. Existența în sine este foarte plăcută. Așa este „substanța crudă a pământului.” Lumea neschimbată îi este atât de dragă că de dragul ei el îl respinge pe Iisus – căci dincolo de dulcețea lui Iisus, lumea este râncedă. În creștinism bucuria păgână și viața primitivă sunt egal de imposibile. De aceea Rozanov a considerat creștinismul mortificator și a ajuns în punctul *Feței întunecate* [*Temny lik*, titlul cărții a fost publicat în 1911].

Orbirea lui Rozanov este pătrunzătoare – fie că este reflectată în eseurile lui referitoare la „creștinismul adogmatic” susținută la „Întâlnirile religioase și filosofice” (1902), în eseuul său intitulat „Dulcele Iisus și amarele fructe ale lumii” (1907) sau în *Fața întunecată*. După aceasta a apărut ultima sa carte în care Rozanov a început să suspecteze ceva (în legătură cu inevitabilitatea morții), dar încă a rămas orb. Totuși, lucrarea sa *Apocalipsa vremurilor noastre*, publicată înainte de a muri, el și-a reținut ostilitatea sa de mai înainte. El a numit creștinismul „nihilism”, fiindcă Hristos „nu a acceptat” puterea regală oferită lui în timpul ispitelor din pustie. Totuși, Rozanov a murit ca și un membru al Bisericii.

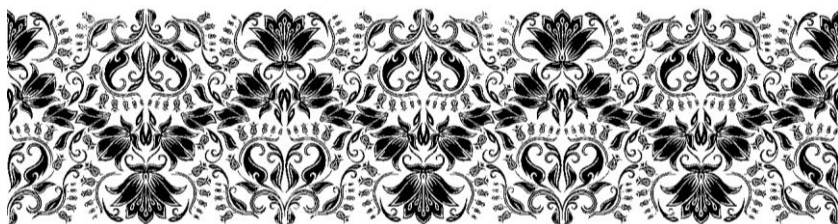
Rozanov a avut un simț indiscutabil pentru viață, pentru trivialitățile și banalitatea ei. Berdiaev l-a numit fără nici o îndoială „un om ingenuu din stradă.” El a avut un sentiment decadent față de viață și nu numai pentru o viață ordinară și simplă. El a fost implicat într-o afacere amoroasă cu existența care a derivat din lipsa duhovnicească a unei vieții obișnuite. Viziunea referitoare la carne și sexualitate cu care Rozanov a fost fără nici o îndoială pus în capacitate l-a făcut capabil să nu vadă întregul, omul integral.

Pentru el, omul era frânt în duh și carne și din câte se pare pentru el numai carnea este convingătoare ontologic. „Noi am renumit țara sfântă, rădăcina sacră a existenței, pământurile Karamazovilor.”

Rozanov a dezertat de la Noul Testament pentru cel vechi, dar el a înțeles Vechiul Testament în propriul lui fel selectiv și capricios. În Biblie el a găsit numai legende despre familii și nașteri și un fel de cântec pentru patimă și iubire. El a citit vechiul Testament nu cu ochi biblici, ci mai mult cu ochii unui păgân oriental sau ca și slujitorul unor culte orgiastice. El s-a opus din punct de vedere religios creștinismului și anti-creștinismul lui s-a dovedit a fi o religie în întregime diferită. El s-a retras religios în spre cultele pre-creștine și a preferat mai mult cultul primitiv și plângerile; el s-a retras în cultele de fertilitate. La fel ca și în cazurile Evangheliilor, Rozanov a eșuat să mai vadă ceea ce era fundamental și central revelației Vechiului Testament. El a înțeles sacrificiul sângelui, „căci sângele este miticism și faptă.” El nu a înțeles „jertfa duhului umilit în fața lui Dumnezeu” și se plângea că o idee a fost substituită unui „fapt”! în deșert s-a plâns el că „existența dogmei a înăbușit posibilitatea profeției.” Ca să fim mai sigur pentru el nu existau profeții.

Rozanov este o ghicitoare psihologică paranoică și pasională. El a fost un om ipotetizat de carne și care și-a pierdut experiențele și dorințele biologice. Ghicitoarea a conținea ceva tipic. Rozanov putea impresiona, captiva și îi putea atrage pe alții, dar el era lipsit de idei pozitive. El aparținea unui generații mai vechi. În timpul anilor 1890 el a scris pentru *Mesagerul rus* [Russki vestnik] și în Sank Petersburg s-a alăturat cercului celei mai noi generații a slavofililor: N. P. Aksakov, S. F. Șarapov, A. Vasilev și N. A. Straskov. El s-a apropiat mai mult de simbolști, la începutul secolului prezent, dar el și simbolști au găsit în curând teme comune: tema cărnii, *la réhabilitation de la chair* și argumentul ascetismului.

Tradus din rusă de Robert L. Nichols



O CRITICĂ A COMPARAȚIEI LUI DOSTOEVSKI ȘI HAWTHORNE

de Richard S. Haugh

Una dintre cele mai populare topici ale studiului relativ recent al literaturii comparate, în formă publicată și în sala de clasă este cea a lui Dostoevski și a lui Hawthorne.⁵⁸ Scopul acestui articol scurt este de a arăta bazele preferate ale comparației dintre cei doi scriitori ai secolului al XIX-lea, Feodor Dostoevski (1821-1881) și Natanael Hawthorne (1804-1864) și care este superficial, născocit și ilegal.⁵⁹ De fapt, numai câțiva scriitori au fost esențial diferiți. Lumea ficțiunii lor ar trebui să fie abordată mai mult dintr-o perspectivă *contrastantă* decât dintr-una *comparativă*.

⁵⁸ Referința aici este restricționată la două articole de pionierat (1) ele au imitat comparația și (2) ele conțin elementele preferate comparative. A se vedea Vladimir Astrov, „Hawthorne și Dostoevski ca și exploratori ai conștiinței umane,” *periodicul Noii Anglii*, XV (1942), 296-319 și Clarence A. Manning, „Hawthorne și Dostoevski,” *Magazinel slav*, XIV, (1936), 417-424. A se vedea F. O. Matthiessen, *Renașterea americană: Artă și expresie a epoca lui Emerson și Whitman* (Londra: Oxford, 1968), pp. 343 ff.

⁵⁹ Criteriul de a aici este un studiu „comparativ” serios îndoit. Mai întâi, ar trebuie să fim capabili să stabilim alte influențe autentice referitor la autorul în discuție sau la influența lui asupra restului. În al doilea rând, dacă nu există o influență diferită, ar trebui să fim capabili să descoperim niște similarități de stil sau idei.

I

L-a influențat Hawthorne pe Dostoevski? Lucrările lui Hawthorne au fost traduse în rusă la scut timp după publicarea lor în engleză. *Scrisoarea scarlet* (1850), care ne interesează cel mai mult aici în contrast cu *Crimă și pedeapsă* a fost tradusă în rusă în 1856 și publicată în *Sovremenik*.⁶⁰ Lucrările lui Hawthorne nu au fost accesibile lui Dostoevski dar nu s-a stabilit dacă el a fost influențat de el sau a fost accesibil lui Dostoevski. Dostoevski nu l-a menționat niciodată pe Hawthorne în nici una din scrierile lui, fapt care în și prin sine nu dovedește nimic,⁶¹ deși *argumentul ad siletium* este remarcabil. În special dacă luăm în considerare afirmația uimitoare și celebră făcută de Vladimir Astrov, care a sugerat că toată schimbarea religioasă a lui Dostoevski a fost rezultatul direct al acestor lecturi a *Scrisorii Scarlet*. Astrov scrie:

„aceste noi experiențe au luat mult timp pentru a se cristaliza în introspecții definite și chipuri. Biografia lui Dostoevski au întrebat de ce au rămas scrierile lor atât de prelungi, ideologii vagi și neutre. Numai în *Notele de la subsol* (1863) și în special *Crimă și pedeapsă* (1866), au prins noile idei religioase și cele morale formă. Apoi, după cum s-a întâmplat, principalele idei ale lui Dostoevski au arătat o îndrudire mai largă cu problemele și soluțiile *Scrisorii Adulterului...* dar presupunerea acestei înștiințări cu Hawthorne apare ca fiind neutră și imposibil de scăpat... Aceste inferențe par, prin urmare destul de plauzibile pentru ca F. M. Dostoevski să îi citească principalele romane ale lui Hawthorne... întâlnirile cu ideile

⁶⁰ *Sovremenik* a fost publicată ca și *Casa celor șapte constructori* în 1852 și 1853s-a publicat „Chipul de zăpadă”, „Marca unei nașteri,” fiica lui „Rapacinii”. Romanul lui Hawthorne, *Fauna de marmură*, a apărut în ruskoe slavo în 1861.

⁶¹ Dostoevski nu l-a menționat niciodată pe Edgar Allan Poe, care după Astrov Dostoevski a fost autorul la un anonim despre Poe în *Vremia*. A se vedea V. Astrov, „Dostoevski și Edgar Allan Poe,” în *Literatura americană*, XIV, (martie, 1942), 70-74.

lui Hawthorne par că au fertilizat deplin conștiința morală a lui Dostoevski și imaginația lui psihologică.”⁶²

Acest articol menține ceea ce Hawthorne și chiar Dostoevski a citat lucrările lui și cea ce nu ar fi putut să nu îl influențeze pe Dostoevski într-un fel esențial; această poziție trebuie substanțiată acum în acest scurt articol. Trebuie să ne amintim că Astrov a pus înainte o piesă concretă de evidență; el a fost conjecturat și tras în plan serios în niște concluzii greșite din astfel de rumegații.

II

Bineînțeles că există anumite aspecte comparative, deși unele nesemnificative. Mai întâi, ambii nuveliști din secolul al XIX-lea au fost interesați de utopianism.⁶³ În al doilea rând, ambele aceste romane care abordau probleme legate de conștiință, păcat și vinovăție (*Scrisoarea adulterului* și *Crimă și pedeapsă*), deși în ele natura și esența acestor probleme este diferită. În al treilea rând, ambele au fost interesate de acea discrepanță dintre intelect și inimă. *Totuși, aici comparația se termină.*

III

Cei care încearcă să dovedească că Dostoevski și Hawthorne „s-au împărțășit substanțial de aceeași filosofie

⁶² Vladimir Astratov, „Hawthorne și Dostoevski ca și exploratori ai conștiinței umane.”

⁶³ Despre interesul lui Hawthorne a se vedea capitolul din cartea lui Brook Farm în A. F. Teyler, *Fermentul libertății: fraze în istoria americană socială* (Minneapolis, Tipografia universității din Minnesota, 1944), pp. 175-185; H. Wich, *Societate și gândire în America timpurie* (New York, Mckay, 1950), pp. 459 ff. Chiar și aici, există o anumită diferență. Hawthorne și-a depășit utopianismul său care s-a bazat pe sine pocăința tuturor. În timp ce este adevărat visul apocatastatic al lui că Dostoevski exprimat uneori, nu este eshatologic, trebuie să ne amintim că Hawthorne a avut o astfel de viziune.

subliniatoare”⁶⁴, a se vedea similaritatea între cele două romane, *Scrisoarea adulterului* (1850) și *Crimă și pedeapsă* (1866) își pun întrebarea: sunt aceste romane comparabile?

Rascolnicov și Dimmesdale

A r putea fi comparat un slujitor puritan, Arthur Dimmesdale cu Rodion Raskolnikov? Un critic a scris că Dimmesdale a fost chinuit și torturat ca și Rascolnicov, în timp ce încerca să își afirme siguranța de sine și să se îndreptățească pe sine pentru păcatele sale în orice alt fel decât cel prin spovedanie... Mântuirea ar trebui să vină pentru Rascolnicov de la mărturisire.⁶⁵ Obiectiv situația este reversul ei. Rascolnicov nu a mărturisit și nici un a experimentat un fel de vină de penitență. Dimmesdale a simțit vina și a refuzat să mărturisească principiul. Mărturisindu-se Soniei, simbolic, sărutând și îmbrățișând Mama Pământul și mărturisind poliției, Rascolnicov totuși, susține această idee⁶⁶ „intelectual”, o idee care permite celor care sunt indivizi extraordinari să depășească toate barierele „morale”, care în conformitate cu cea mai profundă logică a ideii relativiste, au în cele din urmă numai o origine sociologică și metafizică. Singurul regret al lui Rascolnicov a fost că el nu a fost „destul de capabil” să poarte totalitatea consecințelor acțiunii sale.⁶⁷ Deși a experimentat momentele vinovăției instinctive și existențiale,⁶⁸ „pocăința și

⁶⁴ Manning, „Hawthorne și Dostoevski,” op. cit., 420.

⁶⁵ Ibid. 418.

⁶⁶ Dostoevski, *Crimă și pedeapsă*, epilog, II (text englez folosit este mărturisirea Germett). „El nu s-a pocăit de crima sa...” Condamnat în Siberia, „el încă își găsește „acțiunile sale nu atât de grotești și de greșite.”

⁶⁷ Ibid., „el nu numai că și-a recunoscut criminalitatea sa în acestea, n numai că și-a recunoscut lipsa de success ci a și mărturisit-o.”

⁶⁸ Există mai multe exemple în acest sens. De exemplu, către Polenca el afirmă: „Polenca numele meu este Rodion. Te rog ca dacă poți să te rogi și pentru mine. Conversațiile lui cu Sonia presupun un fel de sentiment instinctiv de vinovăție și

renașterea” lui Rascolnicov au venit numai după mai multe mărturisiri variate și sunt un rezultat al confluentei după cum urmează: (1) izolarea de restul;⁶⁹ (2) influența și credincioșia Soniei; atmosfera postului⁷⁰ și coșmarul lui uimitor și viziunea lui concomitentă. Este prin urmare nepotrivit să pretindem că Dimmesdale trebuie să mărturisească la fel cum a făcut Rascolnicov. Dimmesdale, „*subtilul dar regretabilul ipocrit*;⁷¹” nu v-a mărturisii în fața oamenilor în principiu.⁷²

„Inima, făcându-se vinovată de astfel de secrete trebuie să se rețină de la astfel de lucruri, până în ziua când toate lucrurile ascunse se vor arăta. Eu nu voi citii și nu voi interpreta așa cuvintele sfinte, ca să înțeleg că discernerea gândurilor și a faptelor umane, realizate atunci, sunt intenționate ca și o parte din retribuție. Acesta în mod sigur ar fi o viziune superficială asupra lucrurilor. Nu aceste, revelații, decât numai dacă voi greși mult, sunt intenționate

bineînțeleș nici un de nu sunt mai mult sentimentele vinovăției mai aparente decât în visele lui, în special când a fost martor la uciderea brutală a lui Micolca.

⁶⁹ Dostoevski, *Crimă și pedeapsă*, epilog, II: „ceea ce l-a surprins cel mai mult a fost golful teribil care a stat între el și restul.”

⁷⁰ Rolul eficace al atmosferei postului la Dostoevski este de mai multe ori luat în serios. Este ceva mai mult decât întâmplător faptul că Rascolnicov a trecut printr-o metamorfoză religioasă în timpul și după perioada imediat următoare postului. Nu ar trebui să uităm că Marktel, fratele stareșului Zosima din *Frații Karamazov*, deasemenea și el a experimentat regenerarea duhovnicească în timpul postului.

⁷¹ Nathanael Hawthorne, *Scrisoarea scarlet*, XI. (Toate citatele din Hawthorne sunt luate din textul centenar).

⁷² Acest principiu este teologic și apare din gândirea Reformei cu accentul ei pe individ și pe Dumnezeu, ca și rezultat *de facto* în minimizarea rolului comunalității. Acest principiu este înrădăcinat în cele din urmă în gândirea reformei, în Augustin de Hippo (354-430). Este uimitor de absent în gândirea lui Augustin din perspectivă cosmică. Henri Marrou a comentat cât se poate de bine în acest sens, scriind că nu găsim nici o lucrare „despre cosmos” în gândirea lui Augustin. Augustin a fost mult mai mult interesat de direcția sufletului în spre Dumnezeu. A se vedea *Sololovciile* 1, 2, 7 și II, I, I.

cu scopul de a promova mulțumirea intelectuală a ființelor inteligente...”⁷³

Dimmesdale este capabil de a cuprinde aspectele ontologice și pe cele purgative ale mărturisirii; pentru el mărturisirea finală și cea universală își găsește scopul numai în curiozitatea mulțumitoare a intelectului.

Nu numai că natura pocăinței și a vinei lor este diferită dar și natura păcatului și a crimei lor diferă radical. Crima lui Rascolnicov se înrădăcinează într-o viziune metafizică a lumii; el ucide din cauza propriei sale idei.⁷⁴ Tocmai în această parte centrală a romanului capacitățile creative ale lui Dostoevski ajung la înălțimea percepției lor duhovnicești. Creativitatea lui perceptivă descoperă crimele lui Rascolnicov ca și deviind din valurile existenței care sunt în contact cu „inima” sa, acel simbol al fântânii vieții. Din domeniul subconștient al viselor, din dorința instinctivă după alții, din respectul spontan pentru loialitate și sacrificiu de sine (în cazul Soniei), din dobândirea unui anumit fel de neliniște metafizică și a vinovăției pentru o viață dezorientată ontologic și probabil dintr-o atmosferă ciudată, tainică și mistică a Postului – din aceste domenii, din aceste surse curg forțele emotive cărora el le predă în cele din urmă intelectul și creația lui demonică cu rezultatul că „viața... poate înlocui teoria.”⁷⁵

Nu așa stau lucrurile cu Dimmesdale. În timp ce a ascuns faptul că Hawthorne a intenționat să îl portretizeze pe Dimmesdale ca unul care era mult prea abstract și mult prea departe de interesele inimii umane, principala părere care se află în joc aici este că sursa fărădelegii lui Dimmesdale nu constă în intelect; fărădelegea lui nu este abstractă, ea este înrădăcinată în simbolul inimii și este rezultatul unei dorințe de iubire și de a contacta o altă persoană;

⁷³ Hawthorne, *op. cit.*, X.

⁷⁴ Devine clar că la un anumit nivel Rascolnicov susține ideea și comite crima fiindcă vrea să se afirme pe sine. Ideea în sine și sensul ei metafizic nu pot fi luate din roman; ea există la fel cum există și în planul existențial al afirmării de sine.

⁷⁵ Dostoevski, *Crimă și pedeapsă*, epilog, II.

dar, bineînțeles, este o pervertire a intențiilor personale. O diferență esențială este că nu există nimic ipocrit referitor la Rascolnicov. În timp ce Dimmesdale, în conformitate cu credința lui calvină, știe că a încălcat o lege extrinsecă chiar dacă el a crezut că aceasta ar însemna un fel de „consacrare prin sine,” Rascolnicov a acceptat această idee ca fiind bună. Deși ideea lui Rascolnicov înstrăinează și distruge în sine, ea este un fel de pervertire a celor mai profunde legi ale existenței umane, el crede că sunt bune. În execuția crimei sale Rascolnicov a afirmat ideea că el a ajuns să o accepte și să creadă în ea; în comiterea păcatului său, Dimmensdale a trădat ipocrit credința sa calvină.

Ideea lui Rascolnicov, îmbelșugată cu consecințe cutremurătoare, exprimă concluziile logice ale oricărei filosofii a relativismului. Rascolnicov își zguduie pumnul la condiția morală și la cea ontologică a ființei și ajunge la concluzia că ideea lui duce în cele din urmă la depravare morală.

„Hester, noi nu suntem cei mai răi păcătoși din lume. Există unul mai rău decât părintele paroh murdărit! Răzbunarea bătrânului a fost mai neagră decât păcatul meu. El a violat... sfințenia inimii omenеști. Hester, eu și cu tine nu vom face niciodată așa ceva.”⁷⁶ Momentul în care Hester a susținut această idee ticăloasă și a acceptat-o ca fiind a sa⁷⁷ este momentul pedepsei și al crimei *reale*.⁷⁸ Pedepsa este ceva simultan cu crima fiindcă el o comite prin sine ca fiind ceva contrar legilor societății *dar este așa fiindcă este în esență contrară structurii ontologice a naturii umane*. Fiindcă el acceptă în profunzimile ființei sale ceva atât de contrar cu aceasta, propria lui ființă începe să se descompună. Pedepsa lui ajunge la el sub forma unor chinuri lăuntrice, a neliniștii și a vinovăției pe care o

⁷⁶ Hawthorne, *op. cit.* XVII.

⁷⁷ Originea gândirii sale a fost cât se poate de interesantă pentru Dostoevski. Rascolnicov a pun sub semnul întrebării originea ideii: „cât de dezgustător este!... cum a fost cu puțință ca un lucru atât de atroce să îmi ajungă în minte?”

⁷⁸ Crima lui Rascolnicov ca și acceptare a ideii este cât se poate de ilustrativă a învățaturii lui Hristos despre *interiorizarea legii*. A se vedea Matei 5, 21-22, 27.

experimentează în structurile cele mai adânci ale ființei. Suferința unei agonii existențiale fără nici un fel de vină penitentă, Rascolnicov fărâmițează substanța pozitivă a ființei sale cu fiecare nou pas făcut pe noua sa cale. Păcatul lui Dimmensdale nu este asemănător cu cel al lui Rascolnicov și chiar și natura pocăinței sale impuse prin sine este calitativ diferită. Admițând imediat vina sa minoră, Dimmensdale își acceptă propria lui pedeapsă, care este consecința înțelegerii sale raționale a relației dintre Dumnezeu și om. La Dimmensdale păcatul inimii este pedepsit voluntar prin conducerea intelectului; la Rascolnicov, păcatul metafizic al intelectului este pedepsit involuntar de profunzimile vinovăției existențiale și de înstrăinare.

Comunitatea vede aceste caractere diferit în două romane. Comunitatea îl vede pe Rascolnicov cum este el și nu există nimic ipocrit referitor la el. Există momente când Rascolnicov este spontan de bun și acest lucru este cât se poate de bine încunoștințat. Există celălalt Rascolnicov, cel care încearcă să controleze sau să netezească partea naturală și spontană a caracterului, cel care încearcă să își conducă viața după intelect și după ideea lui. Razumihim informează, destul de obiectiv pe mama și sora lui Rascolnicov despre Rascolnicov.

„L-am cunoscut pe Rodion de un an jumătate; este sumbru, mândru și arogant – probabil de mai multă vreme –el a fost suspicios și aiurit. El are o natură nobilă și o inimă generoasă. Nu îi place să își arate sentimentele și mai bine ar face un lucru crud decât să își deschidă inima liber. Deși uneori, el nu este deloc morbid, ci pur și simplu rece și nemilos; este ca și cum el ar fi alternat între cele două caractere. Uneori este înspăimântător de rezervat! El spune că este atât de ocupat încât totul îl perturbă și totuși el stă în pat și nu face nimic... nu ascultă niciodată la ceea ce i se spune. Nu este niciodată interesat în ceea ce îi interesează pe alții oameni în alte momente. El se crede foarte important și probabil are dreptate să facă aceasta... nu iubește pe nimeni și probabil că nu

o v-a face niciodată.”⁷⁹ În *Scrisoarea adulterului* comunitatea îl consideră pe Dimmesdale ca și „un tânăr duhovnicesc,” „un sfânt pe pământ.” În ochii comunității numai câțiva au ajuns înălțimile vertiginoase al sfințeniei lui „lui Dimmesdale”: „curăția gândurilor” pe când vorbea „era ca și cuvântarea unui înger.”⁸⁰ Hawthorne a fost cât se poate de conștient că exista ceva radical greșit în comunitate, căci principiile de judecată au hrănit și au încurajat ipocrizia. Nu trebuie uitat că este Hawthorne și nu comunitatea din roman este cea care îl descrie pe Dimmesdale ca și un „ipocrit înșelător și subtil.”⁸¹ Cu adevărat, nu este scopul lui Hawthorne și în orice caz nu unul profund ca să arate comunitatea puritană ca fiind inevitabil ipocrită?

Pentru Dimmesdale, vina conduce în cele din urmă la un fel de mărturisire publică, dar numai când acesta era deja „murind.” Pentru Rascolnikov, conștiința în aduce mai aproape de un fel de simț al vinovăției launtrice, care în schimb duce la pocăință. El se pocăiește și trăiește;⁸² Dimmesdale mărturisește și moare.

Sonia și Hester

Există cu adevărat o similaritate profundă între Sonia și Hester? Un critic scrie că „ambii sunt păcătoși... și au trecut prin judecata lumii... și par înconștienți

⁷⁹ Dostoevski, op. cit. III, 2.

⁸⁰ *Ibid.*, III.

⁸¹ *Ibid.*, IX.

⁸² Interpretarea lui Constantin Mochulski este respinsă de autor. răspunzând la ultimile rânduri din *Crimă și pedeapsă*, Mochulski scrie: „romanul se încheie cu o anticipare vagă a *reînnoirii* eroului. Este promisă dar nu este arătată. Îl cunoaștem pe Rascolnikov mult prea bine ca să credem această „minciună pioasă a lui.” A se vedea K. Mochulski, *Dostoevski*, traducere de M. A. Mihail (Princeton, Tipografia universității din Princeton, 1967), p. 312. Dacă interpretarea lui Mochulski este adevărată, atunci mai tot romanul cade în lipsa de sens. Diferența dintre *Notele* Dostoevski și produsul lui final este rezultatul finalului, un efort creativ al unui scriitor inspirat.

de măsura fărădelegii lor.”⁸³ Aceasta se aplică lui Hester dar nu Soniei. Sonia este conștientă de existența fărădelegii ei. După ce s-a dedat desfrânării, Sonia se reîntoarce, își dă banii mamei sale vitrege, se așează pe pat cu fața la perete, plânge și se înfioarează. Este tocmai esența înțelepciunii Sofiei prin care se consideră o păcătoasă și o și simte; totuși, ea rămâne nepătrunsă duhovnicește de viața și de atmosfera prostituției.⁸⁴ Dacă Sonia, restricționând (aceasta numai la un singur exemplu) i-a în derădere „judecata lumii” de ce este ea atât de neliniștită și frustrată atunci când Rascolnicov îi cere să șadă cu mama și sora ei? Rascolnicov îi spune: „tocmai am spus unui om insolent că nu meriți un deget... și că i-am făcut surorii mele cinste făcând-o să șadă lângă tine.”⁸⁵ Care este răspunsul ei? „Ce le-ai spus? Și în prezența cui? Șezi cu mine! O cinste! De ce sunt eu necinstit...Ah, de ce ai spus aceasta?”⁸⁶ Acesta nu este timpul și nici atitudinea unuia care „disprețuiește judecata lumii.”

Sonia este umilă, smerită, înjosită, sigură intelectual de nimic altceva decât de intuiție și experimental de necesitatea ontologică a existenței lui Dumnezeu.⁸⁷ Hester este mândru și sigur de sine în plan intelectual, în special la finele *Adulterului*. Când în cele din urmă se întoarce în Noua Anglie, Hester devine un fel de quasi-profet; poporul vine la el cu mai toate necazurile și perplexitățile lor, cerând sfaturi.⁸⁸ Ce le spune ea? „Ea îi asigură de credința ei neclinită... că se va descoperi un nou adevăr, cu scopul de a stabili toată legătura dintre bărbat și femeie pe un temei mai

⁸³ Manning, op. cit. P. 419.

⁸⁴ Rascolnicov înțelege acest lucru destul de bine, dându-și seama că Sonia are trei posibilități dacă rămâne la stadiul de prostituată: (1) prostituția reală, predarea și acceptarea în ființa ei lăuntrică a dimensiunii totale a prostituției: adică – „a te scufunda în depravare care obscurizează mintea și împietrește inima”; (2) sinuciderea și (3) nebunia. A se vedea *Crimă și pedeapsă*, IV, 4.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Hawthorne, op. cit., XXIV.

stabil al fericirii mutuale.”⁸⁹ Acest lucru este departe de Sonia. Sonia crede într-un adevăr vechi și se predă pe sine iubirii sacrificiale de sine. Simplă intelectual dar înțeleptă duhovnicește, „vechiul” adevăr al Soniei este profund, comprehensiv, universal și cosmic; „noul” adevăr al lui Hester se limitează la un fel de ordine socială. Sonia este mult mai smerită intelectual ca să proclame cu mare certitudine „un nou adevăr.” „Vechiul ei adevăr este capabil nu numai de a unifica pe femeie cu bărbatul ci de a unifica tot cosmosul. Sonia este martorul viu a celui care abordează iubirea liniștită și nobilă... nu una geloasă și orgolioasă... nu una arogantă și umilă,” acea iubire care nu insistă asupra unui singur lucru... care nu este iritabilă și plină de resetimente... care nu se bucură de rău... care le suferă pe toate, le crede pe toate și pe toate le îndură.”⁹⁰ Pentru Sonia există o cale; căci ea nu a putut niciodată să spună ca și Hester, „că nu există nici un fel de cale care să ne scoată din această tristețe.”⁹¹

Hester îl urăște pe Chillingworth. „Da, îl urăsc... M-a trădat! Mi-a făcut mai mult rău decât i-am făcut eu.” Sonia o iubește pe Caterina Ivanova, la cererea și la sugestia cărei a devenit un fel de prostituată. „Să o iubesc? Bineînțeles... da...ah... Numai dacă ai știi... Tu nu știi nimic... ea este atât de nefericită...oh, cât de nefericită.” Nu Hester, ci mai mult forța unui *Deus ex machina*, ar cauza mărturisirii finale a lui Dimmesdale. Influența Soniei, a contribuit direct la pocăința finală a lui Rascolnicov. Sfatul lui Hester către Dimmesdale minimalizează vinovăția și responsabilitatea sa. „Ceea ce am făcut a avut sens prin sine. Am simțit acest lucru. Așa ne-am spus unii altora. Au uitat 'Tu de noi?’” Sonia a realizat deplin dimensiunile tragice a păcătoșeniei lui Rascolnicov, înștiințându-se de responsabilitatea lui și cerându-i să mărturisească și să fie împăcat cu pământul pe care l-a pervertit.

Condițiile externe ale suferinței aparente a lui Hester sunt cauzate de actul adulterului care a implicat necesar trădarea soțului

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ 1 Corinteni 13, 4-7.

⁹¹ Hawthorne, *op. cit.*, 306.

ei. Suferința lăuntrică a Soniei este rezultatul imensei sale oferi de sine pentru alții într-un act kenotic extern. Hester apare că nu a purtat „suferința lăuntrică” și uneori pare că se mândrește cu adulterul. În acest moment opinia exprimată aici este împărtășită de un alt critic:

„sinele cel mai profund al lui Hester nu a condamnat-o. Conștiința ei a rămas clară și ea nu l-a crezut nici pe el (Dimmesdale) sau pe sine însuși ca fiind vrednică de a fi condamnată. După gândirea sa, „legalitatea” unei relații consacrate prin sine a avut un fel de relație prin sine. Este ca și cum un alt fel de lege morală a pus stăpânire peste conștiință. Ea nu s-a simțit pe sine pierdută, fiindcă din câte se pare ea aparținut unei alte culturi „necreștinizate” sau care nu mai era creștină.”⁹²

Deși există mai multe diferențe esențiale dintre Sonia și Hester, scopul acestui mic articol este de a restrânge atenția numai la câteva. Cea care este esențială diferită și care trebuie accentuată este că Hester nu simte voința și vinovăția atunci când *este* eronat moral, în timp ce Sonia simte vina și rușinea atunci când „păcatul” nu a pătruns deja în existența ei.⁹³ Aceasta ar putea ilustra mândria lui Hester și smerenia Soniei.

Svidrigailov și Chillingworth

„A creat Dostoevski vreodată o figură mai tragică?” îl întreba Chillingworth pe unul dintre criticii lui,⁹⁴ pretinzând că Chillingworth a devenit un „simplu Svidrigailov.” De fapt, mai toate personajele negative ale lui Dostoevski sunt mult mai tragice decât Chillingworth. De fapt, Dostoevski a fost incapabil de a crea un personaj ca Chillingworth

⁹² Astrov, *op. cit.* 306.

⁹³ Rascolnicov s-a gândit în sine: „ce a putut să o rețină – în mod sigur nu depravarea? Toată infamia nu a putut decât să o atingă mecanic, nici uns trop al depravării reale nu a pătruns în inima ei.” *Crimă și pedeapsă*, IV, 2.

⁹⁴ Manning, *op. cit.*, 419.

fiindcă acesta este un obiect cosmic al determinismului cosmic destul de străin lumii libertății duhovnicești a lui Dostoevski. Tocmai fiindcă actele lui sunt determinate de un destin tainic sau de o „necesitate întunecată,”⁹⁵ aspectul tragic al lui Chillingworth este diminuat și subestimat. Chillingworth este unul dintre cele mai negative personaje ale literaturii occidentale; este de genul lui Iago, dar fără dimensiunea shakespeareiană care îl face pe Iago rău și tragic – libertatea.⁹⁶

Viețile și morțile lui Svidrigailov și Chillingworth sunt diferite. Chillingworth a făcut din principiul vieții lui ceva care constă în exercițiul sistematic și dobândirea răzbunării.⁹⁷ Svidrigailov și-a înrădăcinat existența sa în senzualism. Chillingworth devine progresiv din ce în ce mai rău și *nu prin liberul său arbitru*. De fapt, el s-a dedicat tainic distrugerii încete, ușoare al vieții altui om; el nu are nici un fel de remușcări și într-o activitate rea atât de distrugătoare înseși existența lui a devenit atât de parazitică că la moartea lui Dimmesdale „toată tăria și energia lui – toată forța lui intelectuală și cea vitală – se pare că l-au părăsit.”⁹⁸ În decurs de un an de la moartea lui Dimmesdale un Chillingworth „dezumanizat” și zbârcit ... la fel ca și o buruiană ruptă care stă ofilită sub soare.”⁹⁹ Svidrigailov a devenit din ce în ce mai „umanizat” pe cum i se apropia sfârșitul. Viețuind numai după dorințele lui egoiste al plăcerilor senzuale și fiind responsabil pentru morțile altora, Svidrigailov începe să răspundă chemărilor lăuntrice ale inimii când este pe punctul de a o agresa pe Dounia. După ce a auzit de tonul finalității sale în declarația ei ea nu l-a mai putut

⁹⁵ Pentru o evidență textuală a se vedea *Scrisori despre adulter*, XIV.

⁹⁶ A se vedea Otelo I, iii, 319-331; a se vedea comentariile interesante ale lui Edmund referitoare la libertate în *Regele Lear* I, ii, 115-129. Shakespeare a privit la aceleași străfulgerări sale miezului libertății duhovnicești care a devenit centrul dialecticii lui Dostoevski.

⁹⁷ Hawthorne, *op. cit.*, XXIV.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid.

iubii,” urmând un moment de luptă teribilă și oarbă a inimii lui Svidrigailov.”¹⁰⁰ Mai apoi, când se aflau la hotelul de lemn în acel „loc uitat de Dumnezeu”, Svidrigailov își reamintește „cum în acele momente (cu Dounia) el a simțit că îi pare rău de ea și un fel de durere în inimă.”¹⁰¹ Chiar și în ultimul său vis există ceva pozitiv în Svidrigailov, suficient pentru ultimul vis al celor cinci ani de vis al micului copil a cărui apariție facială s-a schimbat imediat în fața unei desfrânate franceze. Stricatul Svidrigailov încă mai poate experimenta visul cu teroare: „exista ceva infinit de ciudat și șocant în acele glume, în acei ochi, în fața obrăzniciei unui copil.”¹⁰² Fără să se asemele lui Chillingworth, Svidrigailov și-a dat seama de vanitatea bolnavă a principiilor sale de viață – corupția i-a inundat atât de mult ființa că până și copii nevinovați i se păreau stricați și senzuali – și totuși acești ani pierduți într-un senzualism stricăcios îl lasă lipsit de putere în datoria lui uimitoare de a se scoate din granițele senzualismului și a preocupării cu sine însuși. Svidrigailov se aproprie de finalul vieții sale în disperare, dezgust și probabil cu tristețe. Chillingworth a rămas împietrit. Svidrigailov nu a negat propria lui responsabilitate pentru viața sa. Chillingworth nu simte nici un fel de responsabilitate, afirmând: „eu sunt... un prieten! Cine m-a făcut așa?”¹⁰³

IV

Nu numai că personajele sunt diferite în Dostoevski și Hawthorne, dar există elemente mai importante și mai profunde în diferența dintre ele – atmosfera, o atmosferă care presupune și reflectă interpretări ale realității care sunt istoric fundamentale diferite – noua Anglie puritană și Rusia ortodoxă.

¹⁰⁰ Dostoevski, *op. cit.*, VI, 5.

¹⁰¹ Ibid. VI, 6.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Hawthorne, *op. cit.*, XIV.

Hawthorne și puritanismul

Deși mai mulți au pretins că Hawthorne a favorizat puritanismul,¹⁰⁴ alții, inclusiv soția lui Hawthorne, fiul și cei mai apropiați prieteni, au respins această părere:¹⁰⁵ (1) de fapt, Hawthorne a respins și a urât orice aspecte ale puritanismului,¹⁰⁶ cu excepția implicației ironice în lupta pentru libertatea politică americană (ironic fiindcă puritanismul a fost în întregime determinist; nu este ironic faptul că un sistem de gândire care îl lipsea pe om de orice fel de libertate duhovnicească și de libertatea ultimă nu trebuia să se intereseze de interesele de libertate politică?) și (2) din romanul lui, tocmai fiindcă el a ales să scrie de Noua Anglie puritană, iradiază atmosfera puritanismului. Dacă îl citim pe Hawthorne cu grijă, nu este ușor de detectat un Hawthorne batjocoră, un Hawthorne care ține la respect întunericul puritan sumbru, un Hawthorne care descrie oamenii ca fiind „bărbați asprii” și „femei lipsite de amabilitate”, un Hawthorne pentru care puritanismul este ca un fel de „groapă de plumb.” Este

¹⁰⁴ James Russel Lowell l-a numit „un șmecher puritan”; alții pretind că anumite crezuri puritate au fost mai mult un fel de predestinare – a se vedea A. Cowie, *Apariția romanului american* (New York, 1948), p. 356; A. Warren, *Nathaniel Hawthorne: o biografie* (New Haven, 1948), pp. 244 ff; A. Turner, „Hawthorne și reforma,” *New England Quaterly*, XV, (1942), 708.

¹⁰⁵ De exemplu Carl van Doren scrie („Ce este literatura Americii?” în *Viking portable van Doren*, p. 590): „el a avut numai puțin puritanism în el. Abordând mai mult din problemele lui, el a ajuns la propriile lui verdicte.” Yvor Winters scrie (*În apărarea rațiunii*, p. 147) scrie că el și-a întors spatele la concepțiile excesiv de simplificate ale strămoșilor săi puritani.”

¹⁰⁶ Mi se pare remarcabil că Hawthorne a fost crescut unitarian și nu calvin. Hawthorne a respins calvinismul (numindu-l o „umflătură de plumb”) cât și unitariansimul numindu-l („pană”). În scurta sa poveste „Calea ferată cerească” unitariansimul este satirizat. Despre atitudinile religioase ale lui Hawthorne a se vedea F. O. Matthissen, *op. cit.* pp. 193 ff; Edward Wagenknecht, *Nathaniel Hawthorne: omul și scriitorul* (New York, Tipografia universității din Oxford, 1961), pp. 172-201 și Hayatt H. Waggoner, *Hawthorne un studiu critic* (Cambridge: Belkap Press a Universității din Harvard, 1963), pp. 12-15, 141, 214 ff; 258-264.

propria lui respingere a puritanismului și folosirea artistică a noii Anglii puritane ca și o mărturie a „puterii întunericului în el,”¹⁰⁷ acea morbiditate și acel pesimism care permite această ficțiune.

Sursa „puterii întunericului”

Expresia, „puterea întunericului”, descrie un anumit ethos care depășește nu numai lucrările lui Hawthorne dar cel mai mult din literatura americană în mare.¹⁰⁸ În acest sens, literatura americană este unică; America timpurie a fost singura țară cu o cultură calvină indigenă. Din cauza scurtimii acestui articol, se acordă atenție numai la două domenii ale gândirii calvine, două arii care mărturisesc despre aspectul radical al diferenței din atmosfera dintre romanele lui Hawthorne și cele ale lui Dostoevski – determinismul și rezultatele păcatului original, în special ca și referință cu tema copilului. Aceste aspecte ale viziunii calvine a omului sunt înrădăcinate în cele din urmă în gândirea de tip post-cassiciacum a lui Augustin de Hippo (345-430), a cărei influență directă și substanțială asupra literaturii americane nu a fost deplin analizată. Augustin, chiar și mai înainte de izbucnirea controversei pelaghiene, învăța predestinarea absolută și depravarea totală a naturii umane. Augustin și-a dezvoltat astfel doctrina, după cum se pretinde de mai mulți în timpul controversei pelaghiene, adică destul de vreme în viața sa bisericească. Ar fi destul să citim *Predica* 214: 3, *De libero arbitrio*, III și o lucrare pivot, *De quaestionibus ad simplicianum*, II la fel ca și propriile lui afirmații despre primele dezvoltări ale doctrinei *De doine perseveretie*, 52; *De*

¹⁰⁷ Herman Melville a folosit expresia cu referință la Hawthorne, scriind că „marea putere a întunericului din el își derivă forța d apel în simțul calvin al depravării înăscute și a păcatului strămoșesc, din ale cărei vizite, într-o formă sau alta, nici o gândire profundă nu este liberă.” A se vedea Matthissen, *op. cit.*, p. 190.

¹⁰⁸ A se vedea Harry Levin, *Puterea întunericului: Hawthorne, Poe și Melville* (New York, Vintage Books, 1960).

praedestinatione sanctorum, 8 și *Retractările*, II, 1. Deși Augustin a făcut niște distincții clare între libertate și liberul arbitru și deși el a pretins destul de mult că omul a păcătuit voluntar, în totalitatea gândirii sale mântuirea este determinată de voința absolută și arbitrară a lui Dumnezeu. Libertatea este numai un fel de realitate psihologică din cauza faptului că voința lui Dumnezeu atrage tainic și irezistibil pe cei pe care i-a decretat ca și aleși. Deși doctrina lui a omului nu a fost niciodată acceptată de Biserica romano catolică, liderii Reformei, Martin Luther (1483-1546) și Ioan Calvin (1509-1564), au acceptat deplin cele mai întunecate elemente ale doctrinei omului după Augustin. De fapt, Ioan Calvin, părintele puritanismului calvin a fost foarte puternic influențat de Augustin astfel că în *Institutio Christianae religionis* în citează de Augustin de mai bine de 4100 de ori.¹⁰⁹ Transmisă de Ioan Calvin, doctrina augustiniană a omului și-a găsit calea ei de intrare în America dimpreună cu alții locuitori, care au contribuit mult la gândirea americană.¹¹⁰

Contrar unui punct de vedere obișnuit dat unitar, gândirea lui Augustin este în cele din urmă deterministă. Umanitatea constă din două clase – aleșii și reprobății. Cauza alegerii și a condamnării reprobabililor este în cele din urmă Decretul tainic și etern al voinței lui Dumnezeu. Aleșii, care nu își merită alegerea lor în nici un alt fel, aduc o mărturie eternă asupra Milei gratuite a lui Dumnezeu: reprobății, care merită a fi condamnați din cauza depravării totale a naturii umane, aduc mărturie veșnică dreptății lui Dumnezeu.¹¹¹

¹⁰⁹ A se vedea L. Smith în *opera lui Jean Calvin*, 2 volume, (Assen: van Gorcan, 1957).

¹¹⁰ A se vedea Perri Miller, *Mintea noii englii*, 2 volume, (Boston, Bacon, 1961).

¹¹¹ Deși Augustin credea ceastă logică ca fiind infralapsarină, logica gândirii sale a cauzat reprobarea Voinței lui Dumnezeu. Toma de Aquino și Ioan Calvin au înțeles acest lucru foarte bine și l-au interpretat pe Augustin în acest sens, *Summa theologica*, I, problema 23 și Ioan Calvin, *Institutionis religionis christianae*, ii, xxi-xxiv.

Căzut în Adam, umanitatea a devenit în întregime lipsită, fiind capabilă de a fi denumită ca și un fel de „adunătură de păcătoși”, „o grămadă a păcatului”, „o amestecătură a fărădelegii”, „un cumul al mâniei”, o „întruchipare a morții”, o „chezășie a pierzaniei”, o „masă a condamnării”, o „adunătură a dezgustului” și o „masă a condamnării totale.”¹¹² În mod natural copii aparțin domeniului lui Satan¹¹³ și toți copii nebotezați sunt oferiți pierzaniei.¹¹⁴

Trebuie accentuat că doctrina lui Augustin a omului pleacă radical de la gândirea părinților greci și de la părinții latini timpurii. *Este tocmai această plecare de la o gândire creștină comună a omului care separă în cele din urmă atmosfera ficțiunii lui Hawthorne de cea a lui Dostoevski* – Hawthorne a moștenit atmosfera augustiniană și cea calvină, în timp ce Dostoevski a moștenit atmosfera creștinismului oriental.

În mâinile lui Ioan Clavin și a calvinilor doctrina lui Augustin a omului a devenit mai severă, mai sumbră și mai înspăimântătoare. A simții realitatea acestei atmosfere în contextul viu ar fi destul să cităm dintr-o predică a unuia dintre cei mai mari teologi americani, Ionatan Edwards (1703-1758).

¹¹² *Massa peccati* (De div. Quaest. Ad Simpl. I, I; Predica 22, 9; 301, c. 6; Ep. 194: 14 etc); *massa iniquitatis*; *massa irae* (Predica 22, 9, 293: 8 etc) *massa mortis* (Ep. 188:7 etc), *massa perditionis* (Ep. 214: 3; Predica 26:17; 71: 3; în *Ioan ev. Tract.* 109: 2; *Enchir.* C. 92; 90; *De pec.* C. 29. c. 92; 90; *De pecc. Orig.* C. 29, n. 34, c. 31, n. 36; *Contra duas ep. Pelag.* 1, II, c. 7, n. 13; *Contra jul.* 1, IV, c. 4, n. 14 etc) *massa offsanionis* (ep. 194, 4); *massa originis vitiatiae atque damnata* (*Contra jul.* 1, IV, c. 8n, 46); *massa tota vititatie* (*Op. imperf. C. Jul.* 1, 1, 136; *massa damnabilis* (Predica 165, 9; ep. 194, 30 etc). *Massa damnata* (*De civ., Dei* 1, XIV, 26; Ep. 190: 9, Ep. 194- 23, *Enchir.*, c. 27 etc), *massa iustae conspersio damnata* (*De peccat orig.*, 31 etc) și *damanbilis trips* (Ep. 190, 11 etc). Este remarcabil că dintr-un anumit moment Dumnezeu a ales nu numai o mică parte a unei mase viciate a umanității, după Augustin, ar trebuie să arătăm această indiferență în număr. *A se vedea ep.* 190.

¹¹³ A se vedea De nup. 1, 23.

¹¹⁴ A se vedea op. cit. Imp. 6, 31; De pecc. Mer. 2, 25; De pecc. orig. 2, 18.

„Nu există nimic care îi poate ține pe oameni afară din iad și de plăcerile lui Dumnezeu. Adică plecările lui suverane, voința lui arbitrară. Plecăciunea în fața lui Dumnezeu este mare și arcul este mai larg pe ața lui în timp ce dreptatea se pleacă în fața arcului inimii tale și ține legătura în jos nefiind nimic altceva decât plăcerea lui Dumnezeu... care ține arcul de a nu fi beat de sângele nostru... ei se uită la tine ca fiind ceva care nu ești vrednic de a fi aruncat în foc, când tu ești de zeci de mii de ori mai abominabil și ochii lui mai urâți decât cei ai unii șapte veninos... nu există nimic de făcut ca să îl faci pe Dumnezeu să îi pase în cele momente și să se elibereze. Acel Dumnezeu își v-a executa cu mare șovăială mânia Sa, implicând că el v-a arăta ura fără milă; atunci când Dumnezeu susține extremitatea inefabilă a cazului tău și vede că durerile tale sunt atât de vas disproporționate față de tăria ta și vede cum sufletul tău este zdrobit și scufundat, ca și cum s-ar afla într-un întuneric infinit, El nu v-a avea nici un fel de milă față de tine... nu v-a exista milă sau moderație... el nu v-a avea nici un fel de bună dispoziție față de bunăstarea ta și nici nu Îl v-a interesa dacă vei suferii... Atunci când tu vei plânge după El Dumnezeu v-a fi departe de tine... El se v-a râde de tine și te v-a batjocori..., dacă vei striga la Dumnezeu să aibă milă de tine, El v-a fi mult prea departe de tine ca să te asculte și își v-a arăta ultima privire a favorizării lui și în loc să te ajute de v-a zdrobii sunt picioare... El își v-a zdrobii sângele.. El nu numai că te va urî ci te va avea în cel mai deplin dispreț; ține nu ți se potrivește nici un fel de loc, ci mai mult vei fi călcat în picioare... și atunci Dumnezeu v-a chema tot universul și cu mărirea lui putere... vei fi chinat de față cu sfinții îngeri și în prezența Mielului.”¹¹⁵

¹¹⁵ Din predica lui Ionatan Edwards, „Păcătoșii în mâna unui Dumnezeu curd”, predicată în Enfield, Connecticut pe 8 iulie 1741. În legătură cu calvinismul lui Edward, ar trebui să remarcăm că el a scris mai multe volume în care a încercat să dovedească: (1) că *determinismul* este compatibil cu responsabilitatea morală; (2) responsabilitatea morală *cere determinism logic* și (3) *negarea determinismului* ar fi un fel de contradicție prin sine. Titlul original al acestui volum a fost *O analiză strică și*

Multă literatură americană este un ecou al acestor rânduri.¹¹⁶

grijulie în națiunile moderne care domină a libertății voinței care se presupune a fi un fel de agenție morală esențială. Virtute și viciu, recompensă și pedeapsă, laudă și vinovăție. Afirmările lui Perri Miller din lucrarea sa „ca și cea mai puternică piesă de argumentare criminalistică din literatura americană” este ceva dubios. A se vedea Perry Miller, *Edwards și vizibilitatea lui Dumnezeu* (New York, fiu lui Charles Scribner, 1967), pp. 45-64. Un punct de vedere mai perceptiv se găsește în Arthur E. Murrphy, *Eseuri referitoare la liberul arbitru, Magazinul filosofic* (Aprilie, 1959), pp. 181-202.

¹¹⁶ A se vedea de exemplu celebrul poem de Mihail Wigglesworth, „Ziua pedepsei” („Doomsday”) (1662), în special rândurile CLVII-CLXXXIII, pe care copii din New England li se cerea să le memorizeze dimpreună cu catehismul. Literatura cea mai de colonie reflectă mediul calvin, în timp ce unitariansimul și transcendentalismul pot fi înțelese numai ca și reacții al calvinism. Mai mulți autori pentru care Calvin era anatema au căzut în cele din urmă înapoi în spre presupunerile filosofice ale calvinismului prin propria lor interpretare făcută caracterelor. De exemplu, Herman Melville în *Billy Bud* ar putea înțelege răul lui Claggard numai în termenii determinismului: „atunci Claggard v-a arăta ca iun om al tristeților. Da, și uneori expresia melancoliei v-sa avea în ea atingerea unei tânjiri moi, după cum Claggard l-ar fi putut iubi pe Billy din cauza sorții și a restricțiilor” (18); „acum cineva de acest fel a fost Claggard, în care exista mania naturii rele, realizată de un fel de antrenament vicios și de cărțile pierzătoare sau de o viețuire destrăbălată, dar născută pentru el în sinele său, un fel de „depravare fără de natură” (11): „lipsiți de puterea de a anula răul elementar din el, mult prea de vreme el nu l-a putut ascunde; împrăștiu-și binele, dar fără puterea de a și-l asuma... o natură ca și cea a lui Claggard... ce fel de recurs se simte atunci când ne încununăm prin noi înșine și la fel ca și un scorpion asupra căruia este responsabil Creatorul, acționăm ca și o parte a lui.” (13). Ultimile lucrări ale lui Mark Twain nu pot fi înțelese decât în contextul unei rebeliuni împotriva calvinismului și a mediului său cultural („A se vedea cele cinci oase ale vieții?”; „A fost rai sau iad”; „Străinul ciudat” și *Scrisori de la pământ*) aceiași rebeliune cinică domină în Edgar Lee în lucrarea sa *Antologia răului stăpânului* (1915) – a se vedea poveștile epitaface referitoare la Wendell P. Bloyd, Yee Bow, Clavin Champbell, Roger Heston, Lyman King, Abner Peet, Amos Sibley și Luisa Smith în *Antologia răului*. Pentru schimbarea cu determinismul calvinismului la determinismul biologic, sociologic și psihologic a se vedea capitolul referitor la „Determinismul în literatură” în H. Commager *Gândirea americană* (New Haven: Tipografia de la Yale, 1950).

Dostoevski și creștinismul oriental

Dacă sursa ultimă a atmosferei lucrărilor lui Hawthorne este Augustin din Hippo, viziunea omului din lucrările lui Dostoevski este inspirată de creștinismul oriental. Ideea de libertate a lui Dostoevski și preocuparea cu nevinovăția copilului și a spontaneității este în cele din urmă înrădăcinată în tradiția creștină orientală. Pentru cei ce nu sunt familiari cu gândirea și duhul creștinismului oriental este de mai mult ori greu să cuprindem afinitatea lui Dostoevski a creștinismului oriental. Cărturarul francez Henri de Lubac prezintă cu acuratețe această situație:

„tipul de geniu al lui Dostoevski este concomitent profund uman și profund creștin... creștinismul lui este genuin, este în cele din urmă creștinismul evangheliei și este tocmai acest creștinism care oferă o amplă viziune profundității omului... Dostoevski a fost un fiul al Ortodoxiei. Teologii din țara lui nu ar putea fi în întregime mulțumiți de corectitudinea crezurilor sale. Dar ar fi foarte riscant să oferim lucrărilor lui un fel de interpretare a lucrărilor lui fără să fim *îmbăiați în atmosfera ortodoxiei* și a unui duh profund asimilat.”¹¹⁷

Sursa viziunii dostoevskiene

Creștinismul oriental nu privește umanitatea ca fiind total depravată.¹¹⁸ Recunoscând umanitatea ca fiind bolnavă, creștinismul

¹¹⁷ Henri de Lubac, *Drama ateismului umanist* (New York, 1980).

¹¹⁸ Sfântul Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 88, Prima apologie, 10, 61; 28, Tațian Sirianul, *Cuvinte către greci*, 8, 11, Teofil al Antiohiei, *Ad Autolichum*, 2, 21; 24, 25, 26, 17, 27; Atenogora al Atenei, *O pledoarie referitoare la creștini*, 24, Irineu, *Împotriva ereziilor*, II; 35, 5, III, 18, Clement al Alexandriei *Stromatele* 1, 17; 2, 3, Origen, *Despre principii*, 1, 8, 1, 3, Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, 2, 7, 2, 5; Grigorie de Nyssa, *Oratia catehetica*, 5, 6; *De virginitate* 12; *De infantibus qui praemature abripuntur*, Grigorie de Nazianz, *Oratio*, 45, 8, 45, 39, 9; 14, 25, 37, 21; Vasile cel Mare, *Omiliile* 9, 7; 9, 9; *Homilia dicta tempore famis et siccitalis* 8, 9; Ioan

oriental vede această boală ca fiind relativă – există răutate și boală dar există și sănătate și bunătate. În libertatea unei umanități căzute, deși slăbite, ea încă mai există și omul este încă arhitectul vieții și a destinului său duhovnicesc. Cu adevărat, creștinismul oriental nu poate concepe omul ca unul ce nu posedă p libertate duhovnicească în înseși profunditatea ființei sale. Atât de străină i-a fost o astfel de gândire Sfântului Grigorie de Nazianz că a numit-o un fel de filosofie deterministă a unui „raționament monstruos.”¹¹⁹ Creștinismul oriental a considerat întotdeauna procesul mântuirii ca fiind sinergic, ca și unul care *întotdeauna își asumă inițiativa duhovnicească*. Creștinismul oriental nu este pelagian. Dacă termenul de pelagian înseamnă că omul își asumă primul pas spre Dumnezeu, atunci creștinismul oriental nu este „semi-pelagian.” Creștinismul oriental recunoaște că harul inițiază, însoțește și desăvârșește tot ceea ce este bine, dar respinge orice fel de noțiune a unui har irezistibil.¹²⁰ În teologia creștină occidentală, Dumnezeu este în orice moment și în toate felurile *ceva care sugerează* dar nu ceva care forțează fiecare persoană în spre bunătate, dar pentru ca această împinsătură să aibă loc, omul trebuie să o depășească și să coopereze cu ea. Accentul augustinian pe tărie și pe decretul lui Dumnezeu este diferit radical de accentul oriental. Creștinismul oriental credea că este imposibil pentru Dumnezeu să îl mântuiască pe omul care nu dorește mântuirea și acest lucru este imposibil în ciuda atotputerniciei lui Dumnezeu care nu poate fi niciodată

Hrisostom, *In Genes hom.*, 19, în om hom. 12, hiom ps. 51, în Heb. Hom. 12; în Rom hom., 16 în Joh. Hom, *Conferința XIII*, Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa* II, XII și XXX.

¹¹⁹ A se vedea Sfântului Grigorie de Nazianz, *Cuvântare*, 37, 13-15. Este remarcabil faptul că Grigorie a comentat unul din textele precise folosite mai apoi de Augustin în justificarea predestinației absolute. Răspunsul lui Grigorie la text este ca Dumnezeu să ne ierte ca să nu introducem un fel de „raționament monstruos” referitor la subiectul Bisericii.

¹²⁰ A se vedea de cel mai multe ori necitite și prost înțelese lucrările lui Ioan Cassian, *Conferința XIII*. A se vedea cărțile mele, *Augustin și creștinismul oriental* și *Augustin și Ioan Cassian: controversa referitoare la predestinație, natură și har*.

considerată ca și ceva diferit de plenitudinea ființei lui Dumnezeu. A afirma poziția teologică orientală în limbajul calvinist augustinian, este tocmai voința lui Dumnezeu prin care se dovedește că omul posedă un anumit fel de libertate duhovnicească. Este tocmai voința lui Dumnezeu care îl cucerește pe om, *de a nu forța un om să ajungă la bine*. Această cooperare liberă a omului în acest proces al mântuirii este asumată în teologie, în scrierile ascetice și textele liturgice ale creștinismului oriental. În înțelegerea creștinismului oriental, rezultatele căderii omului pot fi văzute mai mult ontologic dar nu juridic.¹²¹ Augustin și Calvin au accentuat că mânia lui Dumnezeu făcătoare de iertate poate cere existența unui iad. De fapt, este tocmai această idee augustiniană care își găsește expresie în Canto III, din *Infernul lui Dante* și aici este șocant de aparentă o viziune aparent poetică, *în literatură*. Este dreptatea care s-a mutat în spre puterea duhovnicească de a crea iadul: „*giustizia mosse il mio alto fattore; fecemi la divina postetate, la somma sapienza e il primo amore.*” O astfel de idee este străină de creștinismul oriental care a accentuat iubirea lui Dumnezeu a cărui iertare se extinde la toți cei care vor să o primească. La fel ca și în predica lui Ionatan Edwards, citată mai sus, exemplifică un anumit etos calvin la fel se întâmplă și cu predica de paști citită în Biserica Ortodoxă atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur exemplificând un etos al creștinismului oriental.

„Cine sunt acei ce iubesc pe Dumnezeu din tot sufletul? Fie ca ei sa se bucure de aceasta măreață sărbătoare! Cine sunt acei ce slujesc Domnului cu credință? Fie ca ei sa se veselească intru Domnul! Cine sunt aceia ce sunt vlăguți de atâta post? Acum își vor primi răsplata mult dorită! Cei ce au muncit cu râvnă încă din cel dintâi ceas, sa-și primească

¹²¹ “Păcatul original” a dus la suferință și la moarte tocmai fiindcă păcatul este un fel de disoluție a naturii umane, un proces al decăderii care nu poate duce decât în direcția non-existenței. Din moment ce omul s-a întors de la sursa vieții, el se direcționează ontologic în spre moarte. Noțiunea augustiniană de „păcătuire în Adam” trebuie văzută mai mult ca și „păcătuire cu” mai mult decât literalul „în” Adam.

răsplata ce li se cuvine; cel care a venit după al treilea ceas, să se bucure și acela de marea Sărbătoare! și cel ce a venit după al șaselea ceas, să nu se îndoiască; pentru că nu va rămâne pe din afara! Iar cel ce a sosit în cel din urmă ceas, să nu-i fie frica de întârzierea sa! Pentru că Domnul este binevoitor și primește și pe ultimul venit. El da pace celui ce vine în ultima clipă așa cum dă și celui ce a trudit din primul ceas. Unuia îi dă, iar pe celălalt îl îndeestulează. El prețuiește truda și saluta curajul. El onorează atât faptele cât și gândurile bune. Să ne bucurăm cu toții de bunăvoința Domnului! Cel dintâi și cel de pe urmă sosit să primească aceeași răsplata; cel bogat și cel sărac să se bucure deopotrivă! Cel harnic dar și cel molcom să sărbătorească această sfântă zi! Cel ce a postit cât și cel ce nu a postit să se bucure azi de Masa cea plină de bunătați! Mâncați cu toți din vițelul cel gras! Să nu rămână nimeni flămând. Sorbiți cu toții din paharul credinței. Bucurați-vă de măreția bunătații Sale Nimeni să nu fie trist pentru că este sărac, pentru că împărăția lui Dumnezeu ne-a fost dezvăluită! Să nu fie nimeni abătut din cauza păcatelor sale; pentru că iertarea ne-a venit din mormântul Domnului. Să nu fie nimeni înfricoșat de moarte, pentru că moartea Mântuitorului ne-a eliberat pe noi! El a călcat pe moarte și a învins-o. El a distrus țărâmul morții când a coborât în el; l-a băgat în spaima când acela a încercat să muște din carnea Sa. Așa a proorocit Isaia: "Tu iadule te-ai înfricoșat când L-ai întâlnit pe El". Iadul s-a înfricoșat pentru că a fost învins. S-a înfricoșat pentru că a fost făcut de rușine. S-a înspăimântat pentru că a fost distrus. S-a înspăimântat pentru că i s-a luat puterea. S-a înspăimântat pentru că este acum neputincios. Iadul a luat un trup și a descoperit pe Dumnezeu. A luat pământ și a descoperit Cer. A luat ce a văzut și a fost copleșit de ceea ce nu văzuse. O moarte, unde-ți mai este coasa? O iadule, unde îți mai sunt izbânzile? Hristos a înviat și tu moarte ți-ai pierdut puterea! Hristos a înviat și cei rai s-au prăbușit! Hristos a înviat și îngerii se veselesc! Hristos a înviat și viata a învins moartea!

Hristos a înviat cu moartea pe moarte călcând; și celor din morminte viață le-a dăruit!”

Diferențele literare: determinismul și libertatea

Determinismul care își interzice calea sa atât de consistent prin gândirea americană, prin gândire exclusiv politică este sursa reală a acțiunilor lui Chillingworth. În timp ce Hester îl provoacă să debaraseze de ură „care poate un om de drept într-un prieten,” el răspunde:

„nu îmi este dat mie ca să iert. Nu am o astfel de putere după cum îmi spui tu mie. Vechea mea credință, care este de mai multă vreme uitată, îmi vine înapoi și îmi explică tot ceea ce facem și tot ceea ce suferim. Prin primul tău pas strâmb tu ai plantat germele răului; din acel moment a devenit un fel de *necesitate întunecată*. Cei care mi-ai greșit mie nu îmi sunteți păcătoși, mântuiți într-un fel de iluzie tipică; eu nu sunt nici un prieten care a smuls biroul unui prieten din mâinile sale. *Este destinul nostru*.¹²²

În Hawthorne există numai o tendință generală de a folosi determinismul, dar și alte decizii dacă este posibil, există un accent personal al elementului și al responsabilității în procesul luării de decizii. Cu Dostoevski,¹²³ din contră, momentele deciziei umplu paginile lucrărilor lui. „Pentru Dostoevski, tema omului și a destinului său este mai întâi și mai mult decât orice tema libertății... libertatea este centrul concepției lumii... patosul ei ascuns este cel al libertății.”¹²⁴ În timp ce Chillingworth este neajutorat, un obiect

¹²² Hawthorne, *op. cit.* XIV.

¹²³ Traducerea engleză a lui Garrner nu este potrivită în două texte. Afirmatia lui Marmeladov „...așa este soarta și eu sunt cel mai bun produs al naturii” este greșită. Textul rusesc nu este diferit „но... такова уже черта моя, а прирожденный скор”. Traducerea engleză ca și referința la Rascolnicov care îl vede pe Lizaveta în Piața Hay este înșelător („lui întotdeauna i s-a prezentat punctul de întoarcere a destinului său”). În textul rusesc cuvântul „преопределенном” este restricționat de „как бы” și „каким-то.”

¹²⁴ Nicolae Berdiaev, *Dostoevski*, (New York; Median-World, 1957), p. 67.

pasiv al unui destin determinat inexorabil, centrul dramei *Crimă și pedeapsă* se referă la acceptarea liberă a lui Rascolnicov a unei idei a cărei origini îl perturbă. Este remarcabil că Sonia, în timp ce își dă seama pentru prima dată că Rascolnicov este un criminal, cade în genunchi în fața lui implorându-l: „ce mi-ai făcut – ce ți-ai făcut ție?”¹²⁵ Această frază este interesantă dar de mai multe ori este trecută cu vederea fiind remarcabilă din două puncte de vedere. Mai întâi, ea ne înștiințează că Rascolnicov este responsabil de acțiunile și gândurile lui. În al doilea rând, aceasta presupune un fel de perspectivă ontologică a răului – adică, că cea mai mare victimă a răului este perpetuarea lui. În cuvinte care sunt un fel de ecou al literaturii duhovnicești a creștinismului oriental, Sonia poate exclama cu empatie: „nu există nimeni în această lume care nu este atât de nefericit ca tine!”

Natura umană și copilul

Doctrina augustiniană și cea calvină a unei umanități total depravate este personificată în *Scrisoarea adulterului* prin personajul intitulat mica Perlă, a cărei „perversitate” este mai „înzecită” decât cea a altor copii,¹²⁶ a cărei compoziție nu cunoaște „nici un fel de drept, nici un fel de autoritate și nici un fel de ascultare față de orânduirile umane.”¹²⁷ Perla, copilul născut prin păcat, micul spiriduș, „duhul aerului”, „respinsul născut”, „duhul răului”, „emblema și produsul păcatului”, cu o față de prieten plină de un zâmbet malițios... atât de perversă... atât de răutăcioasă” și dimpreună cu „răsul ei neomenesc” conține în ea cea mai profundă ură care ar putea fi purtată de un pântecel copilăresc...” și „toată această dușmănie ea și-a putut să o dobândească printr-un drept inalienabil.” Atât de perversă este mica Perlă că mama sa exclamă: „ce este această ființă pe care am adus-o în lume!” Hester „nu putea

¹²⁵ Dostoevski, *op. cit.* V, 4.

¹²⁶ Hawthorne, *op. cit.*, VIII.

¹²⁷ Ibid., X.

să se ajute pe sine să se întrebe dacă Perla era un copil omenesc” fiindcă ea era „ca și un lucru incapabil și lipsit de inteligență a destinului omenesc.” Ea este atât de perversă că până și propriul ei tată, părintele Dimmesdale, era înconștient dacă ea era „capabilă de a face binele.” „Ce este ea atunci?” se întreba Chillingworth. „Este ea în întregime rea? Are ea vreo afecțiune? Are ea vre-un principiu capabil de a fi descoperit al ființei?” Comunitatea considera acest mic copil, a cărui natură avea ceva greșit în ea, ca și un „copil vrăjitoare,” ca și un „pui de drac”, ca și un copil al „Prințului aerului.” Din nefericire, Perla nu este singurul caracter „dezumanizat” din lucrările lui Hawthorne.¹²⁸

Este o astfel de atmosferă dostoevskiană? În mod sigur nu. Pentru Dostoevski tema copilului este aproape un obiect sacru.¹²⁹ În *Crimă și pedeapsă*, există o scenă de neuitat când Rascolnicov este copil. În visele lui Rascolnicov despre Mikolka, Dostoevski portretizată viu nevinovăția și spontaneitatea unui copil. Același centru și purtător al existenței, persoana lui Rascolnicov, posedă simultan în stadiul ei prezent stricat al existenței și reține ineluctabil și poartă în sine mai toate evenimentele, impresiile și atitudinile. Dincolo de suprafața stricăciunii, adultul cinic este bunătatea inocentă și simplă a unui copil. Copilul, v-a fi cel care în curând v-a ridica arma pentru a ucide o viață umană, fiind în întregime cutremurat pentru că vede brutalitatea perversă a lui Mikolka în spre „mica, slabă și aspră bestie” și este incapabilă de a plânge pentru ea. El strigă, imploră ca să se oprească, fugă la ei, îi lovește și „în cele din urmă își croiește calea prin mulțime ca să ajungă la mârtoagă, își pune brațele împrejurul capului ei însângerat și îl sărută, îi sărută buzele și ochii...”¹³⁰ În loc ca să fie personificarea unei naturi umane deplin depravate după cum este cazul în

¹²⁸ Între alții a se vedea Beatrice în „Fiica lui Rappaccinii” și Hilda în *Fauna de marmură*.

¹²⁹ A se vedea studiul lui W. W. Rowe, *Dostoevski, copil și om în lucrările lui* (New York, Tipografia Universității din New York, 1968).

¹³⁰ Dostoevski, op. cit., I, V.

Hawthorne, copilul în Dostoevski simte spontan și cunoaște intuitiv binele.¹³¹

Nu trebuie uitat că Dostoevski nu a îmbibat atmosfera în care natura umană a fost considerată un fel de „masă a pierzaniei” etc. În loc, ea s-a îmbibat într-o atmosferă în care natura umană căzută, ca și natură, a fost considerată bună.¹³² Dostoevski i-a auzit pe copii descriși ca – „acest copil nepătat”, „acest copil nestricat”, „acest copil preacurat,” acest „copil binecuvântat” și „locuitorii paradisului.” El i-a auzit comparați cu „o mică pasare curată” fiindcă „ei nu sunt împărtașiți autori ai răului.”¹³³

IV

Concluzii

Mai întâi, nu există nici un fel de evidență că Dostoevski l-a citit vreodată pe Hawthorne sau că a fost influențat de el.

În al doilea rând, deși există o anumită similaritate între caracterele lui Hawthorne și în Dostoevski, aceste caractere sunt esențial diferite. Originea, natura și scopul fărădelegii lui Rascolnicov, natura vinovăției și a pocăinței sale, modul în care este perceput de comunitate – acestea îl separă enorm de mult de Dimmesdale. Cauza și natura fărădelegii Soniei și atitudinea ei față de ea, smerenia și influența ei asupra lui Rascolnicov – acestea contrastează calitativ între el și Hester. Senzualismul lui Svidrigailov

¹³¹ Nu este deloc accidental că Dostoevski o descrie pe Sonia „ca și pe un copil.” Ea îi atrage pe copii. Svidrigailov, din contră, i se pare că micii copii fug departe cu un fel de mare frică” (VI, 6).

¹³² Anumite interpretări protestante ale lui Dostoevski, care pretind că el a văzut natura umană ca fiind depravată, incapabilă de a raționa și incapabilă de bine sunt destul de greșite. Este destul de uimitor că un gânditor ca și Karl Barth ar fi putut pretinde că fără a îl citi pe Dostoevski nu ar fi putut scrie *Comentariul la romani*.

¹³³ Din traducerea slujbei înmormântării copiilor în Biserica Ortodoxă a Răsăritului.

și răzbunarea nemiloasă a lui Chillingsworth nu diferă. Deși acest studiu este restricționat în comparație cu cele trei caractere din *Crimă și pedeapsă* și *Scrisoarea adulterului*, diferența esențială se găsește în alte caractere.

În al treilea rând, marea diferență dintre Dostoevski și Hawthorne este cea de etos, de atmosferă. Moștenirea augustiniană-calvină, împotriva căreia s-a răzvrătit Hawthorne și duhul creștinismului oriental mărturisesc o diferență profundă a lucrărilor lor respective.

În cele din urmă, există mai multe alte domenii de diferență pe care scopul limitat al acestui articol nu le poate dezbate. De exemplu, Dostoevski a fost un interesant gânditor politic; lui Hawthorne nu îi păsa prea mult de teoria lui politică. Deși am putea spune că este adevărat că Hawthorne nu a fost interesat de utopianism, el și-a depășit în curând interesele lui, în timp ce radicalismul politic primar al lui Dostoevski și socialismul au crescut într-un profund utopianism duhovnicesc bazat pe pocăința tuturor. În al doilea rând, Dostoevski a fost un gânditor metafizic, problemele ultime ale existenței au fost principalul interes al lui Dostoevski și *Notele* sale abundă în astfel de probleme urgente. Lucrările și *Notele* lui Hawthorne sunt lipsite de orice fel de preocupare cu tainele centrale ale existenței umane. În al treilea rând, ar fi interesant să comparăm tipurile în lucrările ambilor autori. De exemplu, în Hawthorne nu există nici un fel de clerici pozitivi (cu excepția Părintelui Dr. Burroughs, care este caracterizat ca și „cel mai genial dintre clerici... care nu are nimic calvin în el”). Un studiu interesant ar fi să îl comparăm pe starețul Zosima și părintele Hooper în „Vălul negru al slujitorului.” În al patrulea rând, există o dimensiune cosmică a lui Dostoevski care lipsește cu desăvârșire în Hawthorne. În al cincilea rând, în Dostoevski există mult umor, care este dificil de descoperit în Hawthorne. În cele din urmă, „realismul romantic” al lui Dostoevski diferă foarte mult de tehnica stilistică a lui Natanael Hawthorne, „alegoristul romantic.”

Acest scurt studiu, nu voiește în nici un fel de îl denigra pe Hawthorne, care rămâne pentru autorul acestui articol un mare scriitor american și care a fost citit de acest autor cu mare interes și bucurie. Într-o comparație falsă cu cineva ca Dostoevski, un scriitor care gândea că este imens mai profund și cu un scop mai larg decât cel al lui Hawthorne, un scriitor cu care am putea pe puțini să îi comparăm, prin care reputația intimă a lui Hawthorne suferă ilegal.





VIZIUNEA DOSTOEVSKIANĂ A EPOCII DE AUR ȘI LIBERTATEA UMANĂ

De Richard S. Haugh

I

După Filip Rahv în articolul său „Celălalt Dostoevski,”¹³⁴ spune Dostoevski „nu poate fi înțeles deplin decât numai dacă „viziunea lui minoră,” „în esență estetică” este luată în considerare. Descrierea totală a domnului Rahv la interpretarea lui la „viziunea minoră” este aceea că:

„un paradis pământesc a apărut atunci când din viitorul distant oamenii, lepădându-se de credința în Dumnezeu și nemurire, totuși în mod tainic față de forma tainică a sursei deziluziei lor și din cauza situației părăsite din univers, un nou paradis v-a apare de care nu am mai auzit și care ne-ar putea duce la o pace și la o fericire genuină.”

¹³⁴ Acest articol care a apărut ca și o parte a cărții sale *Dostoevski: romanele majore*, au apărut în numărul din 22 aprilie 1972 (vol. XVIII, no. 7) din *Magazînul cărților din New York*, pp. 30-38.

Această viziune minoră „împrăștiată cu viclenie în lucrările de mai apoi ale lui Dostoevski” descoperă cât se poate de mult „*vulnerabilitatea esențială a acestei versiuni a viziunii creștine despre lume.*”

Am putea spune că această „viziune minoră” susține de fapt pretenția că Dostoevski a fost un „ateu reluctant”? Este adevărat că viziunea epocii de aur subestimează „formulele trunchiate ale lui Dostoevski de eliberare de rău, reînnoire creștină și mântuire ultimă”? Domnul Rahv, de obicei un critic perceptiv, i-a permis opiniilor lui să îi cauzeze să abordeze greșit tema Epocii de Aur în Dostoevski.

II

În zilele lui din tinerețe Dostoevski părea că crede că viziunea lui seculară a socialismului utopic care ar fi putut crea un fel de Epocă de Aur a unui paradis terestru.¹³⁵ Poziția din acest articol încearcă să substanțieze că Dostoevski este cel care a crezut mai întotdeauna într-o formă a viziunii unui paradis terestru, dar și că există mai multe variații ale acestei Epocii de Aur în Gândirea lui Dostoevski. Mai întâi, viziunea unui paradis terestru care ar putea fi stabilită ca și rezultat al științei educației, un paradis terestru asociat de obicei cu simbolul palatului de cristal. În al doilea rând, există o viziune, exprimată cel mai profund de un *tânăr necopt*, un paradis terestru care ar putea fi stabilit ca și un rezultat direct al ateismului: fără să mai creadă în Dumnezeu, umanitatea v-a fi forțată să se unească în iubire. Deși există variații ale acestor două viziuni, ele

¹³⁵ În tinerețe Dostoevski a fost un fel de convertit la ateismul lui Bilenski. El a fost un membru nu numai a cercului lui Petrashevski dar și a grupului radical Durov. Iată ce a scris el: fourierismul este un sistem al păcii: încântă sufletul cu rafinamentul său, seduce inima prin iubirea umanității care l-a animat pe Fourier, atunci când el și-a compus sistemul și uimește mintea cu armonia ei proporțională. Aceasta atrage atenția nu numai prin asalturi colerice, ci animându-l cu un fel de iubire față de umanitate. În acest sistem nu există nici un fel de ură. Citat din Constantin Mochulski, *Dostoevski: viața și opera lui*, traducere de Michael A. Minihan (New Jersey: Tipografia universității din Princeton, 1967), p. 115.

sunt unite de faptul că sunt viziuni estetice. Totuși, există o a treia viziune a unui paradis terestru în Dostoevski și această viziune este inspirată și se bazează pe creștinism.

În timp ce nu a abandonat niciodată viziunea unui paradis pentru umanitate, Dostoevski a găsit ca și rezultat al întâlnirii lui excepționale cu realitatea viziunile lui estetice ale unei epoci de aur ca fiind frânte, faptul că mai toate variațiile unui paradis terestru ateist au stat într-o contradicție totală cu unul dintre cele mai fundamentale elemente ale ontologiei umane – libertatea. Dacă omul este liber, lucru care devine axiomatic pentru Dostoevski, el este liber să creeze răul *ex nihilo* prin perversiunea propriei lui voințe. În mai toate lucrările lui de după penitenciar, toate versiunile unui paradis estetic sunt batjocorite în întregime de Dostoevski și sunt arătate ca fiind nepotrivite. Viziunea epocii de aur se schimbă în viziunea unui paradis terestru vestitor de pocăință prin transformarea umanității și transfigurarea întregului cosmos, rezultatul final al triumfului lui Hristos.

Deși mărturiile „convertirii” lui Dostoevski sunt de mai multe ori simplificate,¹³⁶ nu poate fi negat că Dostoevski a început să își dea seama de imposibilitatea viziunii sale seculare și atee a unei epoci de aur din timpul timpului petrecut în penitenciar. În închisoare a fost momentul când – dimpreună cu alte opere, Dostoevski a citit Biblia și pe Părinții Bisericii – confruntându-se cu marea majoritate a „faptelor monstruoase”, căci el s-a întâlnit cu o dimensiune mai înspăimântătoare a omului – „iadul” și „întunericul cel mai de afară” al unei libertăți duhovnicești proste

¹³⁶ “Convertirea” lui Dostoevski a fost mult mai graduală decât se credea. De exemplu, Simmons scrie: „că în închisoare la descoperit pe Hristos și lectura sa pasională a Noului Testament l-a făcut capabil să raționalizeze duhovnicește necazurile lui... În timp ce privea în jurul lui la aceste delikte umane ale societății, el a început să realizeze că Hristos s fost sigura lui nădejde. Numai El ar fi fost capabil să îl ridice pe păcătos, să mângâie pe cei căzuți și să le promită inimii lor smerite o nouă viață pe pământ.” Citat din Constatin Mochulski, *Dostoevski: viața și operele lui*, traducere de Michael A. Minhian (New Jersey, Tipografia universității din Princeton, 1967), p. 115.

folosite. În adăugire la bine, deținuți amabili, Dostoevski s-a întâlnit cu un anumit grup de condamnați, care dacă le lipsea munca, „s-ar fi devorat unii pe alții ca și păianjenii într-un pahar de sticlă.”¹³⁷ *Casa morților* portretează vivid acest „tip.” De exemplu, „creatura oribilă” a lui Gazin ridică destul de multe probleme în fața utopianismului lui Dostoevski.

„Acest Gazin... a lăsat o impresie teribilă și dureroasă asupra tuturor... eu uneori mă simțeam ca și cum m-aș fi uitat la un păianjen uriaș, gigantic de mărirea unui om... S-a spus că acesta a fost găsim că ucidea mici copii pentru amuzament: el trăgea copilul într-un mic loc, începea prin a îl înfricoșa și a îl tortura și după ce se bucura deplin de această teroare a micii sale victime, el o ucidea încet cu un cuțit, cu deliberare și pasiune.”¹³⁸

Cum am putea noi reconcilia o Epocă de Aur utopică cu un om care, cu folosința libertății sale, „ucide copii din cauza plăcerii de a ucide, de a simți sânge cald pe mâinile sale, bucurându-se de teroarea lor și de plânsul lor de sub cuțit?”¹³⁹

În *Notele de subsol* Dostoevski devastează viziunea sa utopică mai timpurie a unei Epoci de Aur care ar fi putut fi stabilită ca și rezultat al științei, educației și a întrebuintării înțelepte a unei umanități supuse simțului predictibilului.

„Ceea ce este important este că binele (libertatea) este atât de remarcabilă tocmai fiindcă consideră ca și nimic toate clasificările și cutremură toate sistemele fixate de iubitorii naturii umane pentru fericirea rasei omenesti. De fapt, nu face decât să facă dezastre cu toată lumea... ai putea tu crede în această *teorie a regenerării umanului*... Atunci, se vor stabili noi relații economice... și mulțime mare de probleme se vor finaliza într-o clipă... Atunci v-a

¹³⁷ Este remarcabil că chipul *păianjenului* a fost la Dostoevski întotdeauna un simbol al răului fiind legat de visul lui Stavrogin a unei Epoci de Aur.

¹³⁸ *Casa morților* I, 3, trasn. De Constatine Garnett (New York: Dell, 1959) p. 76 f.

¹³⁹ Ibid. P. 6.

fi construit palatul de cristal. Apoi—de ce, de fapt, – v-a apune din nou epoca de Aur...”¹⁴⁰

„Palatul de cristal” și „Epoca de Aur”, simboluri a muncii lui Dostoevski ale unei încercări ateiste de a stabili un paradis uman sunt bineînțelese, batjocorite ca fiind de fapt posibile. De ce? Fiindcă ele nu pot fi reconciliate cu faptul libertății umane.

„Libertatea alegerii și a descătușării, propriile noastre capricii, indiferent cât de sălbatice sunt ele sau de pasionale, pot fi depășite uneori ca punct al nebuniei – adică același bine dorit pe care l-am trecut cu vederea și care nu poate intra în aceste clasificări și împotriva căruia toate teoriile și sistemele sunt întotdeauna distruse...”¹⁴¹

Este cât se poate de interesant că *Notele de subsol* pe care Dostoevski intenționa să le răspundă la și frângere a viziunii sale utopice timpurii a lui Hristos. Într-o scrisoare către fratele lui despre cenzura cărții a zecea a primii părți din *Notele de subsol* Dostoevski a scris:

„tiparul este oribil și ar fi fost mai bun dacă nu am fi tipărit acest text în ultimul său capitol (cel mai important, unde a fost exprimată gândirea esențială), decât să o tipărim după cum este, cu afirmații scoase ca și contradicții depline... aici exroci de cenzori – unde i-am batjocorit la toate și uneori am blasfemiât doar de dragul de a blasfemia – fie ca și acestea să treacă, dar din toate acestea am dedus nevoia credinței și pe Hristos – ca și pe ceva care a fost deplin depășit.”¹⁴²

III

Viziunea Epocii de Aur, legată specific de pictura idilică a lui Claude Lorraine intitulată *Acis și Galatea* și este exprimată în

¹⁴⁰ *Note de subsol* I, 7, traducere de David Magarshack (New York, Random House), p. 128.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 131.

¹⁴² Citat din Mochulski, *op. cit.*, p. 256.

posedații (1871), *Un tânăr necopt* (1875) și în mica povestire „Visul unui om ridicol” (1877).

Posedații

Purtătorul visului Epocii de Aur din Posedații este Nicolae Stavrogin, despre care Dostoevski a scris următoarele în *Notele la posedații*: „principala idee a autorului este: de a prezenta un om care realizează că nu are nimic pe care să se bazeze.”¹⁴³ Este necesar să cităm tot „visul ciudat” al lui Stavrogin.

„Ne aflam într-un colț al arhipelagului grecesc – și timpul parcă a mers înapoi în urmă cu trei mii de ani. Îmi pot amintii valurile calzi albastre, insulele și pietrele, linia luxuriantă a malului, panorama magică a orizontului, semnele de adio, soarele de deasupra ... este imposibil să îl descriem. Era leagănul civilizației europene – gândirea mi-a umplut inima cu iubire. Era un *paradis pe pământ* – unde Dumnezeu S-a pogorât din cer și S-a fraternizat cu oamenii. Acesta era marginea pământului unde au apărut primele povestiri mitologice. Ah, și oamenii care locuiau pe acel pământ erau atât de frumoși! Ei se sculau nevinovați și mergeau noaptea să doarmă cu nevinovăție. Pădurile și luminișurile lor erau umplute cu cântece minunate, în energia neterminată a vigorii lor tinerești a intrat iubirea de lucruri simple și am putut simți mai toate acestea, vizualizând, după cum am putut mărețul lor destin de zece mii de ani fără de care nu aveau nici un fel de bănuială. Inima mea gândea cu bucurie la aceste gânduri. Ah, eram atât de fericit fiindcă inima mea juca în acest fel și fiindcă în cele din urmă eram capabil să iubesc! Soarele inunda insulele și marea, bucurându-se de privirea unor copii frumoși. O, vai ce vis minunat, o deziluzie nobilă! A fost cel mai improbabil ideal pentru care oamenii s-au sârguit cu

¹⁴³ *Notele de la posedații*, editate de Edward Wasioleck și traduse de Victor Terras, (Chicago: Tipografia Universității din Chicago, 1968), p. 181.

disperare în toate timpurile și pentru care și-au dat viețile lor; un ideal pentru care ar sacrifica toate, spre care tindeau și se îndreptau și în numele căruia oamenii nu voiau să trăiască... Când m-am trezit... pentru prima dată în viața mea (ochii mei) au fost plini cu lacrimi. Îmi aduc aminte de acele lacrimi fiindcă am fost și nerușinat de ele. Un sentiment de un fel de fericire lipsită de experimentare a pătruns în inima mea, îndurerându-o.”¹⁴⁴

Nu acest acesta este subiectul problemei. Stavroghin a avut o altă viziune, care distruge viziunea lui a Epocii de Aur: „dar dintr-o dată, în mijlocul unei lumini strălucitoare am văzut *un mic punct*. Gradual punctul a început să primească contur până când am putut recunoaște un *păianjen mic și roșu* dar am văzut un fel de frunză de geraniu...și apoi totul s-a produs – am început să văd totul în jurul meu... Păi am văzut-o pe Matreșa cu trăsăturile ei trase și cu ochii înflăcărați și ca și cum nu ar fi avut timp, ea a stat la margine, scuturându-și capul în dezaprobare și amenințându-mă cu pumnul.”¹⁴⁵ Viziunea lui Stavroghin a epocii de aur a fost clătinată în întregime de un mic punct care a crescut și a prins forma unui „*mic și slab păianjen*,” același păianjen la care se uita în timp ce victima sa Matreșa se sinucidea. Păianjenul, un simbol comun pentru rău în operele lui Dostoevski, ne amintește că în general răul exclude posibilitatea unei Epoci de Aur realizată de om. Specific, acest mic *păianjen roșu slab* îi reamintește lui Stavroghin de *propriu său rău*, scuturând în întregime „visul său minunat” propriu care cu adevărat se dovedește a fi un fel de „deziluzie nobilă.” Cum este posibil, fără să distrugem libertatea umană, să îl aducem pe disprețuitorul și lipsitul de iubire Stavroghin la o lume a iubirii? Stavroghin, care poseda „chipul urât” al ridicularizării dar care se bucura să îi ridicularizeze pe alții, se găsește pe sine *ridiclarizat* de propriul său vis. În loc de a intra în viața iubirii portretizată de visul

¹⁴⁴ *Posedații*, traducere de Adrew R. MacAndrew (New York, Signet, 1962), p. 428 ff.

¹⁴⁵ Ibid.

său, Stavroghin există fără nici un fel de iubire față de viață și astfel se sinucide.

Nu acesta este ultimul cuvânt despre un paradis terestru din *Posedații*. Este de mai toată lumea trecut cu vederea că visul unui paradis pământesc este exprimat în alte locuri în roman și de această dată Dostoevski leagă viziunea lipsită de Dumnezeu de un paradis pământesc cu sistemul înspăimântător al lui Șigalev. Comentând referitor la sistemul „irefutabil” al lui Șigalev, învățătorul șchiop comentează:

„Îi cunosc cartea. El propune o soluție finală a problemei de a împărți umanitatea în două părți neegale. Unei zecimi i se v-a oferi un fel de libertate absolută și puteri lipsite de restricție peste cele nouă zecimi rămase. Acestea trebuie să își ofere individualitatea lor și să se întoarcă ca și ceva de gelul unui păstor și prin ascultarea lor nelimitată o serie de regenerări vor *dobândii un stadiu nevinovăție primitivă, ceva asemănător unui paradis original.*”¹⁴⁶

Este din ce în ce mai clar visul Epocii de Aur din *Posedații* este abordat ca fiind iluzoriu.

Un tânăr necopt

In *Un tânăr necopt* versiunea ateistă a visului Epocii de Aur își găsește expresia ateistă deplină. În general este același vis pe care l-a avut Stavroghin, dar în general este ateismul cel care îl trage pe om împreună în afirmația visului lui Versilov.

„Mă portretizez pe mine băiatul meu... că acel război este la final și conflictul a încetat. După blesteme, aruncare cu noroi și huduieli am ajuns la tăcere și oamenii sunt lăsați singuri, după cererea lor; vechiul ideal al celor vechi l-a lăsat; marea sursă a tăriei care până atunci i-a hrănit și i-a găzduit s-a desfigurat ca și un soare

¹⁴⁶ Demonii, II, 7, traducere de David Magarșack (Londra: Cărțile Peguin, 1933), p. 405.

maiestos apus peste tablourile lui Claude Lorraine, căci era cumva ultima zi a umanității și oamenii dintr-o dată au început să înțeleagă că au fost părăsiți și dintr-o dată s-au simțit și ei s-au simțit foarte mult părăsiți, căci dragul meu, eu cu greu îmi pot imagina că oamenii sunt bătărași, greoi și proști. Oamenii părăsiți au început să se stângă din ce în ce mai mulți împreună mai aproape și mai iubitor; ei își dădea mâna unii altora, dându-i seama că sunt singurii care se au unii pe alții! Marea idee a nemuririi a pierit și ei au trebuit să o înlocuiască și toată bogăția iubirii s-a lăsat peste El încă din vechime, căci El este nemuritor întorcându-se spre natură, lume și oameni și spre orice fir de iarbă. Ei au început să iubească pământul și viața în timp ce gradual începeau să devină conștienți de propria lor natură finită și tranzitorie și cu un fel de iubire specială, *nu ca acelor din vechime*, ei au început să observe și să descopere fenomene naturale și taine pe care mai înainte nu le suspectau, căci ei au început să privească la natură cu niște ochi noi, ca și un îndrăgostit care privește la iubita sa. La răsărit ei vor începe să se sărute unii pe alții, gata să se iubească, știind că zilele sunt scurte și că ele sunt tot ce le-a mai rămas. Ei ar fi lucrai unii pentru alții și fiecare și-ar fi dat totul pentru restul numai ca ei să fie fericiți. Toți copii vor ști și vom simți că tot restul a fost pentru ei ca și un fel de mamă sau tată. „Măine s-ar putea să fie ultima mea zi, se gândea fiecare privind la soarele ce apunea, „dar indiferent dacă voi muri, îmi vor rămâne după mine copii mei și acest gând că ei vor rămâne iubitori unii față de alții, înlocuia gândul că se vor întâlni dincolo de mormânt. Of, ei erau în mare grabă, ca să înăbușească marea tristețe a inimilor lor. Ei vor fi mândri și curajoși pentru ei înșiși, dar timizi unul pentru altul; ei vor tremura pentru viață și fericirea fiecăruia dintre ei; ei vor deveni din ce în ce mai atenți unul față de altul și nu se vor rușina de acestea și vor fii mângâiați ca și copii. Întâlnindu-se ei se vor uita unii al alții profund și îngrijorați și ochii lor vor fi iubire și supărare.”¹⁴⁷

¹⁴⁷ Un tânăr necopt, II; 7, 3., tra. de Constance Garnett (New York: Dell, 1961),

Aceasta este viziunea pe care Mr. Rahv ne-ar face să o credem ca fiind a lui Dostoevski, afirmând că Dostoevski „își construiește o idilă veritabilă din ateism și această idilă indiferent cât de vizionară este problematizează și într-un anume fel neagă viziunea finală a haosului indus de necredință care este evocat în creația de asemenea copii cum ar fi Rascolnicov și Stavroghin. Astfel, viziunea exprimată de Versilov este cea mai *afirmativă* expresie a ateismului din operele lui Dostoevski. Aceasta nu necesită în nici un fel și nici măcar nu implică faptul că Dostoevski a acceptat viziunea. Dostoevski a fost întotdeauna destul de deștept să ofere un punct de vedere opus completitudinii lui dialectice, ca și în „Marele Inchizitor”. D fapt, chiar și atunci când îi oferă viziunii caracterul de „explicit”, Dostoevski îl ia în derâdere din interior.

Deși este destul de ușor de dovedit că viziunea generală este ridicularizată, ar destul să ne atragem atenția la două gânduri dina cest vis. Mai întâi, afirmația lui Versilov că el „nu a fost niciodată capabil să portretizeze oamenii ca și nerecunoscători și nesimțiți” este un punct de vedere care este batjocorit de mai multe ori de Dostoevski. De exemplu, în *Notele de subsol*, un punct de încrucișare în gândirea lui Dostoevski și o lucrare care fără nici o îndoială conține propria lui viziunea a libertății, povestitorul exclamă:

„omul este stupid, fenomenal de stupid; ceea ce voiesc să spun este că el nu ar putea fi realmente stupid, dar pe de altă parte el este atât de lipsit de simțul recunoștinței că nu vei mai găsi pe nimeni ca el în această lume... el este monstruos de nerecunoscător. Fenomenal nerecunoscător. Tînd să cred că cea mai bună definiție a omului este – o creatură care merge pe două picioare și este lipsită de simțul recunoștinței.”¹⁴⁸

Ideea că omul v-a fi capabil să se confrunte calm cu moartea din cauză că „generațiilor viitoare” îl vor înlocui este un

p. 519.

¹⁴⁸ *Note de subsol*, p. 131 și 134.

gând care a batjocorit continuu don Dostoevski. De fapt, în același roman Arkadii Dolgoruki este un ecou al viziunii lui Dostoevski:

„o parte a ideii mele este că ar trebuie să fiu lăsat singur... și să nu fac nimic... nici măcar să nu lucrez la marele gând al umanității... Libertatea personală care este a mea este primul lucru... dacă voiesc să slujesc umanitatea o voi face și probabil de zece ori mai mult decât cei care o predică; ceea ce voiesc este ca nimeni să nu mi-o ceară... și de ce să fiu eu obligat să îmi iubesc semenul sau viitoarea umanitate p care nu o voi vedea niciodată și care nu v-a știu niciodată nimic despre mine și care în schimba nu v-a dispăre și nu v-a lăsat nici un fel de urmă în spatele ei... când pământul la rândul lui se v-a schimba într-un iceberg și v-a intra în golătate cu o mulțime infinită după el a unor iceberguri similare; *este cel mai fără de rost lucru pe care nu l-am putea imagina*. Iată învățătura ta. Spune-mi de ce sunt predispus pentru a fi nobil chir și pentru un moment... de ce să îmi pese mie de ei dacă eu voi trăi pe pământ numai o singură dată!”¹⁴⁹

Spre adăugire la evidența textuală a batjocurii și a versiunii recunoașterii lui Versilov a visului ca și o „fantazie și ca și una improbabilă”, există factorul important că Versilov își consideră visul incomplet.” Versilov, *deistul* pronunțat prin sine, afirmă este „remarcabil („замечательный”) ca să îmi închei imaginația mea cu viziunea lui Heine a lui „Hristos pe Marea Baltică.”

„Nu aș putea merge înainte fără El, nu mi l-aș putea imagina în mijlocul poporului Său îndoliat. El vine la ei, își desface mâinile și întrebă, cum de L-ați uitat? Și apoi solzi au căzut de pe ochii lui și ei vor începe să cânte un *imn al unei noi și ultime învieri*.”¹⁵⁰

Ceea ce este textual clar este că (1) Versilov consideră visul o fantezie; (2) că Versilov își realizează viziunea lui Hristos și (3) că viziunea lui a lui Hristos (care ar exclude persoana dumnezeiască și natura lui Hristos, dacă este să luăm „deismul” lui Versilov în

¹⁴⁹ *Un tânăr necopt*, I, 3, 5; p. 78 f.

¹⁵⁰ *Ibid.*, III, 7, 3; p. 511.

serios) se identifică pe sine cu iubirea și cu o iubire care transcede umanismul ateist, fiindcă este o iubire care are *puterea* de a schimba orbirea în vedere și *puterea* de a învia umanitatea.

Domnul Rahv pedepsește „liga devotată a comentatorilor” lui Dostoevski din cauza „procedurilor lui uniletarale în care este cât se poate de sigur că „mai toate distincțiile critico-literare sunt pierdute invariabil,” pretinzând că „liga dedicată” nu ne supără „ca să oferim cele mai profunde bucăți de evidență textuală” și este vinovat de „o interpretare greșită și grosieră a textului.” Domnul Rahv este cel care respinge, evident din cauza faptului că este ceva inacceptabil lui, evidența textuală sa *Unui tânăr necopt*. Pentru el, viziunea ateistă a lui Versilov „în explicitul ei... intră la inima subiectului.” Pentru el, propria recunoaștere a viziunii ca și „o fantezie... una improbabilă” și viziunea lui Versilov despre Hristos sunt ceva care sunt „atacate artificial,” o observație „evidentă cititorului critic.” „Cititorul critic” este probabil unul care se împărtășește de ideologia Domnului Rahv. În loc să opereze cu un anumit fel de *evidență textuală*, Domnul Rahv diminuează această secțiune „împunsă artificial”:

„Hristos atât de dintr-o dată și atât de indirect a venit peste noi la sfârșitul cuvântării lui Versilov că aceasta nu se pare un fel de superstiție sau cel mai bine spus un fel de figură de vestigiu – fantoma unui *ateu șovăitor*.”

De ce suntem atât de uimiți ca să îl găsim pe Hristos împlinirea visului lui Versilov? Orice student serios al lui Dostoevski trebuie să fie pregătit să îl găsească pe Hristos în toate locurile. Chiar și în timpul tinereții sale ca și convertit la ateismul lui Belinski, figura *umană* a lui Hristos a rămas dragă lui Dostoevski. Belinski a afirmat la un moment dat: „de fiecare dată când îl menționez pe Hristos fața sa își schimbă expresia, ca și cum ar fi gata să plângă.”¹⁵¹ Atât de impresionat a fost el de figura lui Hristos

¹⁵¹ Citat de Dostoevski în *Jurnalul unui scriitor*, traducere de B. Bristol (New York, George Braziller, 1954), p. 7. Deasemenea citat în *Notele de la posedății*, p. 93.

că într-o scrisoare către doamna Fovinziana în 1854 Dostoevski a scris, după ce a mărturisit că este agnostic, că „dacă cineva mi-ar fi dovedit că Hristos este afară, atunci aş fi preferat să rămân cu Hristos decât cu adevăr.” „Scriindu-i nepoatei sale pe data de 1 ianuarie 1866, Dostoevski a pretins că există numai o singură figură pozitivă pe pământ şi aceea este a lui Hristos.” Punctul central este că dacă Dostoevski, deşi era un agnostic, credea în Hristos umanul ca şi ideal al frumuseţii şi al bunătaţii.

Deşi punctele lui de vedere mai timpurii au fost departe de hristologia clasică, viziunea lui Dostoevski despre Hristos a devenit din ce în ce mai confromabilă cu hristologia ortodoxă. Viziunea lui Dostoevski a dumezeirii lui Hristos ar putea fi văzută cu claritate în *Notele la posedatăii*. Răspunzând la întrebarea de ce nu putem cinstii p „Dumnezeu ca şi un ideal al perfecţiunii şi al frumuseţii morale, în timp ce refuza să creadă în Hristos,” replicile lui Şopoşinikov care vorbea de Dostoevski,¹⁵² sunau cam aşa:

„fără să credem că cuvântul a fost făcut carne, că idealul a fost în carne şi aşa, nu poate fi dobândit, dar dobândit de umanitate... NU din acest motiv a venit Hristos pe pământ, ca să spună umanităţii că natura duhului uman ar fi putut să apară într-o astfel de strălucire umană şi că *carnea* nu a fost doar un vis sau ideal... ucenicii lui Hristos, care au adorat această epifanie a cărnii, au fost martorii, sub cele mai crude torturi, de a fi capabil să îşi poarte carnea, de a emula perfecţiunea chipului şi de a crede în *carne ar însemna multă fericire... Tot punctul este că Cuvântul a devenit carne.*” În aceasta constă toată credinţa şi consolarea umanităţii.”¹⁵³

Mai întâi în acele Note Dostoevski scrie „totul ajunge la o singură problemă urgentă: putem crede în timp ce suntem civilizaţi, în timp ce suntem europeni?” Aceasta înseamnă să credem fără nici un fel de rezervă în natura dumnezeiască a lui Hristos sau în

¹⁵² Aceasta este opinia editorului *Notelor*, Edward Wasiolek; a se vedea p. 136.

¹⁵³ *Notele pentru posedatăii*, p. 147.

învățăturile Lui, Fiul lui Dumnezeu? Aceasta este ceea ce ne cere credința.

„Mai mulți oameni cred că ar fi destul să credem în învățăturile morale ale lui Hristos, pentru a putea fi creștini. Nu este moralitatea lui Hristos sau a învățăturilor Lui că El v-a mântui lumea, ci credința și nimic altceva, credința în faptul că *Cuvântul s-a făcut carne... Dumnezeu întrupat.*”¹⁵⁴

Este remarcabil că răspunsul lui Dostoevski la problema dualității lăuntrice, tocmai acea dualitate de care suferea Versilov este Hristos. Într-o scrisoarea din 1880 către o femeie care suferea de acest fel de dualitate lăuntrică, Dostoevski a scris:

„dar acum ce mi-ați scris despre dualitatea lăuntrică... nu pot să vă privesc ca și sufletul meu pereche, ca și un fel de dualitate lăuntrică care corespunde cel mai exact cu a mea... Credeți voi în Hristos și în poruncile Lui? Dacă credeți în El (sau cel puțin aveți dorința să credeți în El) atunci oferiți-vă Lui; durerea duplicității voastre v-a fi vindecată și ve-ți găsi cale de ieșire.”¹⁵⁵

Răsare Dostoevski „dintr-o dată și evident” Hristos cu privire la săraci, referindu-se la femeie? Hristos, în special chipul lui Hristos în tradiția ortodoxă creștină, devine centrul gândirii lui Dostoevski.

Există o frază foarte interesantă în *Jurnalului unui scriitor* referitoare la ideea „unei deșteptări viitoare fericite” a umanității în legătură cu Hristos. Comentând referitor la George Sand, Dostoevski scrie:

„George Sand nu a fost un scriitor ci a fost unul dintre clarvăzători introspecții... ai unui viitor fericit pe care umanitatea în aștepta... George Sand a murit ca și un *déiste*... fiind un francez, în conformitate cu concepțiile compatrioților săi, George Sand nu a putut decât să adere conștient la ideea „că în tot universul nu exista al nume decât al Lui prin care am putea fi mântuiți” – ideea

¹⁵⁴ Ibid. p. 252.

¹⁵⁵ *Scrisorile lui M. F. Dostoievski către familie și prieteni*, traducere de E. C. Mayne (Londra, 1914), p. 249.

fundamentală a Ortodoxiei – dar totuși în ciuda contradicției părelnice și formale, George Sand, repet a fost probabil, fără să o știe, unul dintre cei mai profunzi mărturisitori ai lui Hristos.”¹⁵⁶

Dacă Dostoevski credea că George Sand a fost un *déiste* fiind cu mare inteligență un susținător al lui Hristos, de ce să fim surprinși că Versilov, un deist proclamat de sine și-a realizat viziunea sa a unui paradis terestru cu o viziune a lui Hristos, înseși ideea pe care o simțea Dostoevski îi lipsea conștient lui George Sand?

Evidența conclusivă susținea că Dostoevski și-a bătut joc de viziunea epocii de aur care a venit din propria afirmație a lui Dostoevski. Discutând pe larg în *Jurnalul unui scriitor* fenomenul Bisericii Ateiste,” Dostoevski descrie decisiv această Biserică ateistă după cum urmează: „respingând-l pe Dumnezeu, ei încep să adore *umanitatea*. Acum ei cred în umanitate, ei o adoră și o îndumnezeiesc.”¹⁵⁷ În acest sens discută visul lui Versilov.

„Îmi i-au îndatorirea de a cita aici un pasaj din romanul meu recent *Un tânăr necopt...* Vorbesc de ateism; dar acesta este un vis la Rusiei vremurilor noastre – anii patruzeci – un fost proprietar, un progresivist, un visător pasional și nobil... Proprietarul nu are nici un fel de credință și el deasemenea adoră umanitatea „după cum se potrivește ea individului rus progresivist.” El își descoperă visul său despre viitorul umanității atunci din el v-a dispărea orice concepție despre Dumnezeu.”¹⁵⁸

Apoi Dostoevski citează din visul lui Versilov, după care a concluzionat: „nu există aici în această fantezie ceva înrudit cu ceea ce este de fapt existent o biserică „ateistă”?”

¹⁵⁶ *Jurnalul unui scriitor*, p. 349.

¹⁵⁷ *Jurnalul unui scriitor*, p. 266.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p, 359.

Visul unui om ridicol

Dostoevski și-a dedicat o întreagă poveste problemei „Epocii de Aur.” În „Visul unui om ridicol,” „omul ridicol” se găsește pe sine transportat pe „una dintre insulele noastre care pe pământ formează arhipelagul grecesc.”¹⁵⁹ Este portretizat vivid chipul paradisului. „Marea de smarald gentilă” vine pe mal, „sărutându-o cu un fel de iubire conștientă.” În atmosfera sfințeniei naturale, „copacii stau sub mărirea frunzișului lor” în mijlocul unui fel de iarbă luxuriantă și a unor flori „bine mirositoare.” Domină un fel de „bucurie de genul copilăriei.” Păsările stau pe umerii unor oameni frumoși și fericiți a căror fețe bucuroase iradiază „o înțelegere a seninătății minții care a ajuns la cea mai mare împlinire.” Acești oameni iubitori au avut un fel de cunoaștere directă și spontană a tuturor lucrurilor. Ei au avut un fel de „iubire intensă” față de natură și de animale „au trăit cu ele în pace... cuceriți de iubirea pentru ele.”

Mr. Rahv scrie: „clar, *lumea creștină* nu numai că este necunoscută ci ea este în întregime superfluă tuturor locuitorilor dintr-un paradis terestru care este exprimat cum se cuvine și care nu au un loc cum se cuvine de adorare și nici un fel de „religie specifică. Această afirmație este destul de ciudată. În ce fel posibil ar putea o viziune despre lume creștină să fie relevantă atunci când o descriem *artistic* – nu teologic – un chip al unei lumi uitate? De ce avem nevoie de un „loc” de adorare pentru că ne aflăm într-o armonie cosmică cu natura, omul și duhovnicescul. Mr. Rahov se gândește la această viziune pe un ton „panteist.” Nu există nimic panteist descrierile artistice ale lui Dostoevski. El încearcă să descrie *unitatea cosmică* care a precedat disrupția cosmică, o *unitate cosmică* care este *pananteistă*, nu panteistă.

¹⁵⁹ Toate citatele din această poveste sunt luate din *Cele mai scurte povești ale lui Dostoevski*, traduse de David Magarșk (New York, Biblioteca Modernă a Casei hasoului) p. 310.

Cu adevărat, există numai două aspecte ale acestei viziuni la care am putea obiecta față de temeliile creștine, dintre care ambele l-au inclus pe domnul Rahv. Bineînțeles, este se pot aplica concret la un fel de criteriu teologic al viziunii artistice. Mai întâi, orișicum, moartea există în viziunea paradisului dintr-un „Un vis al omului ridicol”, o idee care nu a fost acceptată creștinismului tradițional ci exprimată în gândirea patristică timpurie de Teodor de Mopsuestia.¹⁶⁰ În al doilea rând, uimitoarea frază că „*singura sursă a oricărui păcat* al rasei omenești”¹⁶¹ este senzualitatea și este falsă, după teologia creștină și contrazice cea mai profundă idee a originii răului. Altele decât aceste două probleme, nu există nimic contrar „unui punct de vedere creștin” din această povestire.

În interpretarea acestei povești trebuie avut în minte un lucru esențial. Mia întâi, există recunoașterea că „a fost un pământ ce nu a fost susținut de Cădere, locuit de oameni care nu au păcătuit.” În al doilea rând și cel mai important dintre toate „rusul modern progresiv” în strică pe toți.” Acest lucru este fundamental fiindcă îi aduce pe toți din nou la originea problemei răului. În al treilea rând, rezultatul stricăciunii *este* istoria umană.

„Omul ridicol” se trezește din visul său convins, după ce a intrat în posesia chipului adevărului, că oamenii pot fi fericiți și frumoși fără să își piardă capacitatea de a viețui pe pământ. Nu vom putea crede că răutatea este condiția umană *normală* de viețuire între oameni. Admițând că nu v-a exista niciodată un rai pe pământ „omul ridicol” se plânde:

„cu adevărat cât de simplu este: o zi, *într-o oră*, totul ar putea fi aranjat dintr-o dată! Principalul lucru este să își iubești semnul ca

¹⁶⁰ Cu excepția unui singur text din lucrările lui Teodor de Mopsuestia, tot restul textelor fie afirmă sau fie implică că el credea că omul a fost creat muritor. De fapt, acest lucru decurge din doctrina lui Grigore a celor *două katabasis*.

¹⁶¹ Textul rusesc este: „у них была любовь и рождовь дети ио я не замечал в них порывов того жесого слалострастия, которое постигает почти всех на нашей земле всех и всякого и служит елнственным источником почти асѣс грехов нашего человечеста.”

pe tine însuși – acesta este principalul lucru și cel mai important decât toate, dincolo de care nu mai contează nimic. Da, este un vechi adevăr, un adevăr care a fost spus din nou și din nou, care în ciuda acestui lucru nu își găsește locul printre oameni! Dacă l-am voi cu toții, lucrurile s-ar putea aranja de la sine.”

Această poveste cu cele două caractere menționate mai sus este profund creștină. Domnul Rahv nu face excepție. Uitând ostentativ pe cei care uită de avertismentele lui și despre cei care distorsionează textul și despre cei care cu o „procedură unilaterală” care subminată mai toate „distincțiile critico literare,” domnul Rahv pretinde arbitrar că „finalul nu poate fi luat în serios.” De ce? Fiindcă „îi lipsește credibilitatea.” Acest final „nu poate decât să ne satisfacă pe cei devotați dintre criticii și exponenții lui, cei care nu pot accepta expunerea largă a valorilor și nici nu pot începe cu ele. Și ce am putea spune este „expunerea largă a valorilor?” după cum a frazat Mr. Rahv, „c-am atâta cu valorile creștine!” totuși, din contră nu există nimic în visul său, cu excepția celor două puncte menționate mai sus, care contrazic gândirea orientală creștină. Atmosfera copilărească a unei umanități înainte pierdute este destul de similară cu cea a părinților orientali,¹⁶² implicațiile filosofice ale originii răului sunt puternic consonante cu creștinismul oriental¹⁶³ și descrierea istoriei umanității nu este în nici un caz compatibilă cu gândirea creștină.

După ce a abordat destul de mult cu „solemnitatea ridicolă” a viziunii lui Constantin Mochulski care, după domnul Rahv, nu „izvorăște” ca să *interpreteze greșit textul*, domnul Rahv afirmă arbitrar: „*prin urmare haideți să desconsiderăm finalul fracturat.*” Metoda literară a domnului Rahv este adevărat, nu interpretează greșit

¹⁶² De exemplu Teofil al Antiohiei, *Ad Autholicum*, 2, 25 și Clement al Alexandriei, *Stromatele* 3, 16, 100; 6, 12.

¹⁶³ Aceasta este acea umanitate care *irațional și inexplicabil* a simpatizat cu răul. Fără nici un fel de experiență esențială sau un simț al răului, s-a făcut aluzie și s-a atras omul ca și potențial. Deși răul l-a atras pe om irațional, în această atracție a existat un element *real* al determinației de sine.

textul, ci mai mult *il exclude*. „Cu adevărat,” continuă el, „logica implicită a povestirii ne pregătește pentru un final total diferit.” Domnul Rahv crede că „omul ridicol”, după ce și-a dat seama că i-a stricat pe toți, v-a ajunge la concluzia că trebuie să se sinucidă.

Atunci când un critic este pregătit să rescrie opera unui artist, problema este rezonabil de serioasă. Ca și răspuns, nu trebuie să uităm că *finalul este* finalul lui Dostoevski: Dostoevski și nu domnul Rahv, a scris povestea. Fie că trebuie să lucrăm cu textul, fie că trebuie să apărăm o teorie a criticismului literar *revizionist*. În al doilea rând, de ce este o „logică implicită” ca el să se sinucidă? *Tot* argumentul povestirii este că „omul ridicol” a avut o viziune a sfințeniei, o viziune a scopului pentru care a fost creat omul, o viziune în care el descoperă cum omul și-a pervertit fericirea „naturală” – *prin atracția irațională a răului prin intermediul iraționalului, dar prin determinarea de sine relei întrebuițări a libertății dubovnicești*. Cu adevărat, toată *structura lăuntrică* a povestirii se leagă de răscumpărarea „omului ridicol” prin confruntarea cu inocența și sfințenia. El intenționa să se sinucidă, dar inocența copilului din el l-a prevenit să apese pe trăgaci. Evitând sinuciderea din cauza sentimentelor spontane de milă față de bietul copil pe care l-a pecetluit, el visează la sfințenia *existenței naturale, normale*. Logica implicită a povestirii este aceasta, după ce fost capabil să își dea seama de viziunea sa, acum se sârguiește să depășească dualismul din el cu scopul de a încerca să urce ordinea naturală a existenței umane. Cel două chei ale structurii poveștii sunt *fata* și *visul*. Există o reacție lăuntrică în lanț: copilul nevinovat invocă în omul ridicol sentimente spontane de milă, aceste sentimente pozitive lăuntrice opresc sinuciderea și influența viselor; visul evocă viziunea sfințeniei și a iubirii, care în schimb îl inspiră pe om să trăiască pentru acest „ideal.” Rezultatul este: „am găsit pe acea fată... și voi continua, voi continua!”

Mr. Rahv din nou se bazează pe o interpretare a înțelegerii ale a creștinismului: „bineînțeles, după teologia creștină ideea proclamată de povestitor după deșteptarea din visul său că oamenii

pot fi fericiți și frumoși fără să își piardă capacitatea lor de a trăi pe pământ este în întregime imposibil de acceptat... Teologia ne învață că este futil pentru ca omul să caute să realizeze duhovnicescul pe pământ.” Din contră, mesajul central al creștinismului este *realizarea* duhovnicescului în pământesc; adică, „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca și noi să ne putem îndumnezeii.” Cu adevărat, teologia creștină orientală recunoaște posibilitatea într-una cum și aici al *îndumnezeirii* și a vederii lui Dumnezeu. „Omul ridicol” a realizat pur și simplu posibilitatea sfințeniei, în spre care se sârguiește și pe care o predică, pentru care există.

Cu adevărat, este remarcabil că Mr. Rahv omite mărturisirea „omului ridicol” care știe că cerul v-a fi stabilit pe pământ, dar care ar putea, dacă toată lumea ar voi, să fie o învățătură realizată în *Frații Karamazov*.

Frații Karamazov

Este de mai multe ori trecut cu vederea că visul Epocii de Aur este exprimat în *Frații Karamazov*.

„Imediat ce oamenii L-au negat în întregime pe Dumnezeu – și cred că acea perioadă, analogă cu perioadele geologice, v-a trece – vechea concepție a universului v-a cădea de la sine fără nici un fel de canibalism și ceea ce este mai mult fără vechea moralitate și atunci totul v-a începe din nou. Oamenii se vor unii ca să ia de la viață tot ceea ce poate da ea, dar numai pentru bucurie și fericirea în viața de aici. Omul v-a fi ridicat cu un fel de duh titanice al unei mândrii demonice și v-a apare Omul-dumnezeu. El își v-a extinde din ce în ce mai mult infinita sa cucerire a naturii prin știința și voința sa, omul v-a simți o astfel de bucurie măreață și își v-a realiza astfel vechile vise și dorințele proprii ale cerului. Cu toții vor ști că el este muritor și vor accepta moartea cu mândrie și cu seninătatea unui dumnezeu. Mândria sa îl v-a învăța că este nefolositor să fie nemulțumit la faptul că ființa este o mișcare și el

își v-a iubi pe frații lui fără nici un fel nevoia de recompensă. Iubirea v-a fi suficientă numai pentru un anumit moment al vieții, dar conștiința momentarității lui v-a fi intensificată ca și un foc, care acum este disipat în visele unui etern dincolo de mormânt.”¹⁶⁴

Cine este purtătorul viziunii din *Frații Karamazov*? Nimeni afară din diavol, care în mai toată scena îl batjocorește pe Ivan și punctele sale de vedere. Diavolul continuă: „...așa și așa și așa, în stilul său fermecător!... Întrebarea este cum... este posibil ca o astfel de perioadă să ajungă la final? Dacă se face așa totul este determinat și umanul este așezat pentru totdeauna.” Nu putem nega că această viziune este la fel ca și cu cea exprimată de Versilov într-un *Tânăr necopt*; adică, că ateismul v-a unii umanitatea și prin urmare v-a realiza un fel de paradis terestru. Nu putem nega că o astfel de idee este batjocorită în întregime.

IV

Mai multă evidență, din lucrările artistice ale lui Dostoevski și din notele și lecturile lui, ar putea fi aduse dintr-o afirmație mai deplină a substanțierii unei afirmații mai depline a acestui articol. În concluzie, oricum, anumite afirmații trebuie accentuate.

Mai întâi, Dostoevski a abandonat punctul lui de vedere utopic că „Epoca de Aur” introduce numai „umanismul.” Realitatea centrală a lui Dostoevski, care a clasificat „Epoca de Aur” în forma sa ateistă și în cea umanistă o imposibilitate existențială a fost confruntarea ei cu *profunzimile libertății umane*. Dacă omul este liber, atunci înșelăciunea, tortura, războiul, trădarea, crima, gelozia, egoismul și setea de putere au clasificat viziune ateistă și pe cea umanistă a „Epocii de Aur” ca și un fel de „deziluzie nobilă”, un vis „nerealist.” Faptul ineluctabil al realității liberului arbitru incapabil de a fi determinat, propriile capricii, indiferent cât de

¹⁶⁴ *Frații Karamazov* II, IV, 2.

sălbatică” cutremură mai toate sistemele aranjate de iubitorii rasei umane... face ravagii în mai toate domeniile.”

În al doilea rând, ori de câte ori este exprimat visul ateist al „Epocii de Aur” în lucrările artistice mai târzii ale lui Dostoevski sau un „paradis terestru” stabilit ca și rezultat al educației științei, umanismului sau teismului el nu a abandonat niciodată crezul său într-un paradis „pământesc” pentru umanitate. Viziunea unui paradis „pământesc” care triumfa era una transformată și creștinizată. Chiar și utopianismul din Dostoevski din „Adresele lui Pușkin” este creștinizat. Știința, educația, aranjarea înțeleaptă a unei umanități supusă simțului predictibilului, ateismul – acestea nu ar fi putut *unifica* umanitatea în iubire, adevăr, frumusețe și bunătate.

„Privește spre cele lumești... nu a fost chipul lui Dumnezeu și Adevărul Său distorsionate în ele? Ei au știință, dar în știință nu există nimic decât simțul obiectului. Lumea duhovnicească, partea superioară a ființei omului este respinsă în întregime, neglijată cu un fel de triumf, chiar cu ură... lumea a proclamat domeniul libertății... dar ce vedem noi în această libertate? Nimic decât sclavagism și distrugere de sine? Ce urmează dina cest drept al al multiplicității dorințelor? Într-o sinucidere duhovnicească și într-o izolare bogată; în crimă, sărăcie și invidie... ei susțin că lumea este din ce în ce mai unită, din ce în ce mai legată într-o comunitate frățească...*Prin urmare nu vă încredeți într-un astfel de legătură a unirii.*”¹⁶⁵

„Deși Dostoevski nădăjduia că se v-a putea stabili un anumit fel de „paradis terestru” chiar și această întârziere a utopianismului este impregnată de creștinism și de pocăință. Totuși, punctul lui de vedere triumfător al unui „paradis terestru” introdus de Dumnezeu-om, Hristos, în care umanitatea poate deveni cu adevărat umană și numai în care umanitatea poate fi schimbată și înviată total.

¹⁶⁵ Frații Karamazov, IV, 11, 9, traducere de Constantin Garnett (New York, Casa Răirii, 1950), p. 788.

„Cerul stă ascuns în toți dintre voi... credeți-mă, acest vis, după cum îl numiți voi, v-a trece fără nici un fel de îndoială. V-a trece dar nu acum... Este un proces duhovnicesc și psihologic. A schimba lumea, a o recrea din nou, oamenii trebuie să o apuce pe altă cale. Atunci semnul Fiului Omului v-a fi văzut pe cer.”¹⁶⁶

Pentru Dostoevski, unitatea umanității, „paradisul pământesc”, „Epoca de Aur” nu pot fi realizat decât numai prin transfigurarea cosmosului de Dumnezeu Om, Hristos și prin dorința omului de a intra și a participa la splendoarea unui pământ schimbat la care putem participa pe baza pocăinței și a iubirii. Chiar și utopianismul întârziat al lui Dostoevski este de suprafață, la fel ca și în „Adresele lui Pușkin”, el chemând umanitatea să se pocăiască și să iubească prin Hristos – nu mai este același utopianism al tinereții, ci nădejdea vie a umanității de a se schimba, nu prin umanism, nu prin ateism, nu prin management economic, nu prin știință, nu prin cunoștințe seculare, ci în și prin Hristos, pocăința și iubire.

Dacă nu înțelegem crezul creștin în mărirea ultimă transfigurată a cosmosului într-o unitate *panenteistă*, viziunea triumfătoare a lui Dostoevski a acestui „paradis pământesc” v-a rămâne incomprehensibilă.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Ibid., II; VI, 2.

¹⁶⁷ În acest sens, viziunile lor sunt consonante cu cele ale părintelui Florovski referitoare la viziunea lui Dostoevski. Există vremuri în care părintele Florovski menționează și accentuează speranțele utopice întârziată a lui Dostoevski în contextul mai larg al gândirii lui Dostoevski. În articolul său din volumul intitulat „Căutarea pentru religie în literatura secolului al XIX-lea,” părintele Florovski scrie: „numai în Biserica lui Hristos ar putea libertatea umană să fie reconciliată cu frățietatea vie care ne aduce împreună în Hristos. De fapt, gândirea lui de tip Dostoevski a evoluat din diferite întrebări, legate dar nu identice. Pe de altă parte, el a crezut că Biserica este un fel de stabiliment duhovnicesc al domeniului răscumpărării în care predicatelor existențiale ale omului sunt rezolvate: întregul vieții este restaurat și libertatea omului este reabilitată. Pe de altă parte, el a continuat să creadă în posibilitatea unei soluții istorice ultime pentru toate contradicțiile umane. A existat un fel de aliaj utopic în crezul lui în reconcilierea generală după cum s-a profestat plin de patetism în marea *Adresă Pușkin*. Totuși,



CORESPONDENȚA DINTRE TOLSTOI ȘI ȘAKERII AMERICANI

Introducere și texte

De Richard Haugh

Deși momentan există o sărăcie de texte literare referitoare la subiectul interesului lui Tolstoi și a corespondenței lui cu șakerii americani, din câte se pare situația v-a fi rectificată. După literatura șakerilor din 1977: O biografie (nr. 2116),¹⁶⁸ Nicolae Fersen lucrează în prezent la o monografie specifică referitoare la acest subiect.¹⁶⁹ Singurul scop al acestei scurte introduceri este de a prezenta dezvoltarea religioasă și socială a gândirii de mai apoi a lui Tolstoi. Acest gând l-a dus fără nici un fel de opreliște la a se interesa de diferite mișcări sectare, inclusiv cea a șakerilor. Influența *posibilă* a șakerilor asupra *Sonatei*

creștinismul lui Dostoevski nu a fost în nici un caz „roz” după cum fără dreptate a insinuat Constantin Loentiev într-un fel în care nu numai că și-a trădat limitele viziunii sale... Lumea valorilor a fost distrusă de contrafaceri demonice. Acest nou Turn Babel a fost în procesul construcției. Apolo s-a ridicat din nou în fața lui Hristos. *Dacă Dostoevski încă credea în puterea iubirii, a fost iubirea lui Hristos pe care o predica, Iubirea Crucificată.*”

¹⁶⁸ Compilată și adnotată de Mary L. Richmod și publicată de Comunitatea Șakerilor, Inc., Massachusetts (Distribuită de Tipografia Universității din New England în Hanover, New Hampshire).

¹⁶⁹ Monografie lui Nicolae Fersen v-a include, din câte se afirmă, „corespondența nepublicată până acum dintre Tolstoi-Șaker.” Se estimează că aceasta v-or fi cele cinci scrisorii (manuscrise de 80 de pagini) scrise de Alonzo G. Hollister care sunt păstrate în Muzeul de Stat Tolstoi în Moscova.

Kreutzer și punctul de înțelegere între Tolstoi și șakerii sunt menționate.

I

În anul critic a lui 1879, Tolstoi susține că a început să contempleze sinuciderea. *Weltanschauungul* lui Tolstoi a devenit din ce în ce mai individualist și pentru mai mulți radical. În timp ce viziunile lui sociale și empatia umanitară spre mase s-a lărgit, viziunile lui religioase au devenit din ce în ce mai restricționate la moralism la un creștinism reduționist și trunchiat care, după cum deplin a analizat Tolstoi, a respins mai toate crezurile creștine tradiționale și formele de cult.¹⁷⁰ Convingerile religioase ale lui Tolstoi, energia și agresiunea cu care au fost apărute au evocat în cele din urmă, un răspuns din partea Bisericii Ortodoxe Rusești. Pe data de 22 februarie 1901 Sfântul Sinod Rus a dat un decret de Excomunicare, în care parțial putem citii:

„venerabilul Lev Tolstoi predică abolirea tuturor dogmelor Bisericii Ortodoxe și a întregii esențe a credinței creștine cu un fel de frenezie fanatică; el neagă pe Dumnezeu viu și personal mărit în Sfânta Treime... el Îl respinge pe Domnul nostru Iisus Hristos ca și Dumnezeu devenit om... El nu crede în viața de apoi sau în judecata de după moarte; El respinge toate tainele Bisericii și efectul lor beneficent... Lui nu i-a fost frică să derâdă cea mai mare dintre toate tainele: Sfânta Euharistie... Prin urmare Biserica nu îl mai

¹⁷⁰ În anii care au urmat lui 1879 Tolstoi a scris un atac la Biserica Ortodoxă Rusă: *Kritika dogmaticheskogo bogoslovii* [O critică a teologiei dogmatice]; *V chem moia vera* [În ce cred eu]; *Tak chto zhe nam dela?* [Ce trebuie să facem?] și importanta *Tvarŭo bozhie vnurii* [Împărăția lui Dumnezeu este în interiorul vostru], Teoria moralistă și cea atee a lui Tolstoi elaborată în *Chto takoe iskusstvo* [Ce este arta?] aparține acestei perioade a vieții sale.

recunoaște printre copii ei și nu mai poate face așa până ce nu se v-a pocăi și nu se v-a restaura în comuniune cu ea.”¹⁷¹

În veridicitatea ei trebuie subliniat că Decretul Excomunicării a descris cu acuratețe poziția lui Tolstoi. Se pare că Tolstoi nu a fost perturbat de excomunicare.

Ideile lui Tolstoi care au dus la excomunicarea lui și-au găsit mai mulți susținători în Rusia și în exterior. Aceste ultime convingeri – respingerea proprietății private, un popularism bazat pe asuprirea „poporului” și un fel de anarhism socio-religios – aceste viziuni au fost diseminate în America unde câteva grupurile religioase au devenit imediat interesate de ideile lui Dostoevski și ceea ce este mai important în pretenția că Tolstoi „era a lor propriu.” De exemplu, swedenborgienii americani i-au trimis lui Tolstoi *Noul creștinism* și mormonii i-au trimis o „Biblie Mormonă” și o biografie a lui Iosif Smith. Tolstoi i-a găsit pe primii ca fiind dedicați duhovnicește dar au interpretat mormonismul ca și înșelător. În același timp Tolstoi a devenit din ce în ce mai interesant de „lucrurile americane”, în special mișcările religioase din America secolului al XIX-lea. De exemplu, Tolstoi a fost profund impresionat de lucrarea lui Edward Bellamy *Privind înapoi* (1888), un roman care are loc în Boston în anul 2000 când SUA era sub socialism. După romanul lui Bellamy, se muncea numai până la vârsta de douăzecișicinci de ani, nu există nici un fel de sărăcie și toți sunt motivați de cinste. Tolstoi a fost profund impresionat de *Catehismul de non-rezistență creștină*. Scrisoarea din 30 iunie 1890 către Ballou, el poate citi parțial:

„catehismul de non-rezistență pe care l-am tradus și care v-a circula între prietenii noștri...Sunt de acord cu dvs., că creștinismul nu v-a intra niciodată în pământul făgăduinței, până când adevărul duhovnicesc al principiul non-rezistenței v-a fi recunoscut, dar Biserica nominală îl v-a recunoaște. Sunt deplin convins că

¹⁷¹ Traducere engleză, cu modificări sunt din Henri Troyat, *Tolstoi* (New York, Doubleday, 1967) p. 560.

Bisericile sunt și au fost întotdeauna cei mai răi dușmani ai operei lui Hristos. Ei au dus întotdeauna umanitatea nu pe calea lui Hristos, ci afară din ea...”¹⁷²

II

În timpul acestui stadiu al vieții sale, în timpul ultimilor sale viziuni socio-religioase și mai ales în timpul mișcării socio-religioase Dostoevski a devenit preocupat cu problema castității și cea a căsătoriei. El a primit și a citit scrierile șakerilor în timp ce a scris *Sonata Kreutzer*. Același Tolstoi care a descris la un moment dat viața domestică din *Război și pace* și care mai apoi a portretizat deteriorarea căsătoriei în *Ana Karenina* a dezaprobat total orice valoare a căsătoriei. Cu adevărat, prin Pozdnișev în *Sonata Kreutzer*, căsătoria a fost condamnată ca și perversă.

Mărturisirile variază în ceea ce privește originea *Sonatei lui Kreutzer*. Ceea ce știm este că el a primit un fel de inspirație¹⁷³ pentru *Romanul* său ascultând la *Opusul 47* a lui Bethoveen – *Sonata Kreutzer* și că el a primit literatura lui Șaker în timpul procesului scrierii *romanului*. Probabil cea mai profundă mărturisire ne vine de la fiica lui Tolstoi în cartea ei *Tolstoi – viața părintelui meu*.

„Trebuie să fi fost în această seară de primăvară când tânărul om a cântat sonata lui Bethoveen... cu un fel de vervă specială. Prima parte, care i-a plăcut foarte mult lui Tolstoi, a afectat foarte mult prezentul tuturor. Ei au vorbit cât de bine ar fi dacă Tolstoi ar fi scris o poveste pe tema Sonatei Kreutzer și Repin a ilustrat aceasta și Andreyev sa pus-o în practică. Această idee nu a fost realizată; Andreyev a murit al scurt timp după aceasta. Dar în Tolstoi ideea a continuat să se maturizeze. Ar fi greu să spunem exact tema *Sonatei Kreutzer* a intrat în joc – în acea seară, sub influența muzicii sau mult mai devreme, când în 1870 ea a schițat și a abandonat o poveste care a fost intitulată *Uciderea soției mele...* Sofia

¹⁷² De la L. N. Tolstoi, *Polonie sobranie sochinenii*, vol. 65 (Moscova, 1953), p. 113, a se vedea nota 34-36.

¹⁷³ În primăvara anului 1888 la reședința familiei din Moscova Tolstoi a fost profund mișcat de vioara lui Bethoveen și de sonata la pian a lui.

Andronova a scris în Jurnalul ei din decembrie 1890, că ideea de a face o *povestire* adevărată i-a fost dată lui Tolstoi de Adrei Burlak, un actor și un povestitor de excepție. Apoi Sofia Andreyenva a adăugat: „ea a fost cea care i-a spus despre aceste lucruri într-o stație de tern că un om a ascuns în sine nefericirea necredincioșii soției sale și acesta se pare că a fost subiectul folosit de Lyovochka.”¹⁷⁴

III

Este remarcabil că în jurnalul lui Tolstoi pe data de 9 aprilie 1889 putem citii: „citesc scrierile șakerilor... Desăvârșire. Abstenență totală. Este ciudat să le privim tocmai atunci când sunt interesat de această problemă. Prin urmare, cine au fost șakerii și care a fost punctul înțelegerii dintre ei și Tolstoi?

Șakerii (cunoscuți mai înainte ca și Societatea credincioșilor în cea de a doua venire a lui Hristos, aletienii și Biserica Milenaristă), cea mai largă societate religioasă comună din istoria Americii,¹⁷⁵ care de fapt a originat în Franța în vremea lui Ludovic XIV (1638-1715). Un grup de „profeți” francezi au pretins că Duhul Sfânt a profetizat venirea iminentă a lui Hristos și i-a avertizat că trebuie să se întoarcă la un creștinism primar. Mișcarea, persecutată în Franța, s-a răspândit în Anglia unde a câștigat convertiți, în special dintre quakeri. În 1758 Ann Lees Standerin (1736-1784), mai bine cunoscută ca și Ann Lee Stanely sau Maica

¹⁷⁴ Alexandra L. Tolstoi, *Tolstoi – viața tatălui meu* (Vaduz).

¹⁷⁵ Șakerii au fost celebrii din cauza organizării lor, a ingenuității și a prosperității fermelor lor comune. *Sunt puțini cei care sunt conștienți de invențiile șakerilor*: un fel special de perii; un fel special de clopote (a căror natură rămâne necunoscută), eliciile, un fel de roată de grăpare, un fel de roată de apă turbină; începutul automobilelor; o mașină de colectat gunoiul; un fierăstrău circular etc. șakerii au fost cei mai mari producători de plante medicinale și au fost primii care au vândut și au comercializat semințe.

Ana, s-a alăturat mișcării.¹⁷⁶ Ann Lee a început să își asume o poziție de conducere în rândurile sectei. La întrunirile sectei se dansa, se striga, se făceau învățări, se profetiza și se vorbea în limbi. În 1770 Ann Lee și alții au fost arestați fiindcă au profanat Sabatul [Duminică]. În timp ce era în închisoare ea a pretins că a avut un fel de revelație care a descoperit cu claritate „esența fărădelegii” – participare sexuală. În 1774, după ce a fost scoasă din temniță, ea a mers în America cu șapte ucenici. Ea și adepții ei credeau că este „principiul feminin în Hristos”, contrapartea feminină în Iisus, mireasa lui Iisus și ceva care merita cinste și respect. În general, doctrina esențială a șakerilor americani a fost dualismul sexual. Dacă, susțineau ei, Dumnezeu a creat umanitatea după chipul Său, atunci reiese clar că dacă este bărbat și femeie, atunci Dumnezeu trebuie să fie concomitent masculin și feminin. Revelația lui Iisus a fost masculină și prin urmare incompletă. Culminarea revelației a ajuns în Maica Ana ca și femeie, ca și maică a tuturor lucrurilor duhovnicești. Restaurarea tuturor lucrurilor trebuie căutată de un urcuș duhovnicesc simultan și neamestecat al ambelor sexe. Cheia mântuirii și a restaurării consta în castitatea sexuală.¹⁷⁷ Tolstoi a fost interesat de doctrina castității a șakerilor. Scrisoarea lui datată din 25 august 1890, către Charles Anderson este ilustrativă în acest sens.

„Dragă Domnule,

Am încercat să îți răspund la întrebarea dvs., în epilog de la Sonata Kreutzer. Te întrebi dacă ar trebuie să fie de acord cu

¹⁷⁶ Analfabetă, săracă și predispusă la o sănătate șubredă, Ann Lee a lucrat în diferite slujbe în tinerețe și a fost înlăturată din cauza condițiilor de suferință a muncii unui copil. Soția unui fierar, ea a experimentat amărăciune și tragedie în căsătorie – cei patru copii ai ei au murit toți încă de mici.

¹⁷⁷ Maica Ana a murit pe date de 1784. În anii 1800 șakerii s-au înmulțit rapid până ce prin mijlocul secolului al XIX-lea au ajuns la aproximativ 6.000 de adulți. Creșterea lor s-a bazat pe convertiți și adopția de orfani. Astăzi secta este aproape inexistentă.

contactul sexual. Eu răspund: da. Orice om și orice femeie s-ar potrivi să știe și să creadă că ar fi mai bine pentru el sau ea să fie cast (în căsătorie sau afară) și să nu aibă nici un fel de interkurs sexual...”¹⁷⁸

IV

Texte

Scrisoarea 1: Tolstoi către A. G. Hollister (18 octombrie 1889) [Ortografierea, punctuația și sintaxa îi aparțin lui Tolstoi]

Draga Prietene:

Vara trecută am fost ocupat cu citirea de cărți despre căsătorie și am ajuns la niște puncte de vedere destul radicale referitor la acest subiect. Mai de mult citeam cărți despre comunitățile în America. L-am citit pe Noyes și o carte a unui german al cărui nume l-am uitat. În acea carte am găsit noțiuni destul de noi pentru mine despre șakeri. În acele vremuri am primit o scrisoare de la un șaker cu cărți, tratate și trei fotografii. Am citit cărțile și am fost recunoscător fratelui care mi l-a trimis, dar din nefericire am pierdut scrisoarea cu adresa, așa că nu i-am putut răspunde și nici nu i-am putut mulțumii. Acum am primit cartea, tratatele și scrisoarea. Le-am citit pe toate mulțumită ție. Toate acestea îmi întăresc părerile mele despre căsătorie pe care le-am expus în cartea mea pe care am terminat-o. Cred că idealul unui creștin este și v-a fi să trăiască într-o castitate totală și în acest sens am apreciat destul de mult cartea ta referitoare la acest subiect.

Știu că voi șakerii spuneți adevărul și prin urmare așteptați același lucru de la alții. Așa că vă voi spune franc ce cred despre viziunea voastră religioasă. Cred că voi profesati adevărata religie creștină și adevărata viață creștină, dar voi credeți în două lucruri în

¹⁷⁸ L. N. Tolstoi, *Polonie sobranie sochinenii*, vol. 65 (Moscova, 1953), p. 149.

care eu nu voi puterea crede niciodată și în care nici voi nu ve-ți crede: mai întâi, *sfințenia* Bibliei, inclusiv Vechiul Testament, Epistolele și Apocalipsa maicii Ana și în al doilea rând voi credeți în arătarea duhurilor.

Adevărata revelația a lui Dumnezeu a constat numai în cuvintele lui Iisus care sunt înregistrate în Evanghelii și numai ele ne pot conduce. Nu există alte duhuri decât duhurile voastre, care se împotrivesc mai totdeauna materiei. Duhul nu este opus materiei căci el se manifestă prin materie. Toate arătările duhurilor fără materie nu sunt decât înșelăciuni. Vă rog să nu vă supărați pe mine din cauza îndrăzelii mele; apreciez bunul vostru simț față de mine și vă iubesc.

Lev Tolstoi

Scrisoarea a doua: Frederic W. Evans către Tolstoi
[Ortografierea, punctuația și sintaxa sunt în original]

Muntele Liban, N.Y. SUA
6 decembrie 1890

Lev Tolstoi
Dragă Prietene:

Sunt profund interesat de tine și de munca ta, în măsura în care te pot înțelege pe tine și pe ea.

Înțelepciunea spune, „îi iubesc pe cei ce mă iubesc”; noi îi iubim pe cei ce sunt în aceleași adevăruri ca și noi. Este minunat cât de clare sunt ideile tale referitoare la definiția cuvintelor creștin și creștinism. Calvin Green (ale cărui unele scrisori le-ai văzut) a fost un om inspirat. El a fost impresionat duhovnicește de viitorul Rusiei și era foarte entuziasmat referitor la acest subiect. Lev Tolstoi pare că a fost inspirat să încapă împlinirea profețiilor lui Calvin Green.

Îți propun să își trimit câteva din scrisorile mele ca să le citești și să le critici: dacă îmi vei asculta doleanța îți voi rămâne îndatorat. De ce să nu fie problemele teologice subiectul aceleiași logici matematice rigide? De ce să nu fie teologii la fel de reci și de calmi ca și matematicienii? Dacă este posibil, ei ar trebuie să exceleze în acest sens: ei ar trebui să se iubească unii pe alții și să fie ca și uleiul în mai toate părțile unei mașinării complicate.

Ești „îndurerat” referitor la idele noastre la „Ann Lee și intercursul duhurilor” între părți din și în trup. Presupun că acestea sun create de o proastă înțelegere a ceea ce sunt aceste puncte de vedere și ceea ce sunt le acum în această scriere. Ce au *fost*, când „Biserica milenaristă” a fost scrisă, lăsată poporului din acele vremuri. Pavel spune: „când am fost copil vorbeam și scriam ca și un copil; când am devenit om am început să scriu și să vorbesc ca și un om și am lăsat cele copilărești și am început să vorbesc și să gândesc ca și un om.” Nu așa ar trebui cazul cu cei care sunt în „împărăția cerurilor” – a căror creștere și conducere cu scopul de a stabili dreptate, judecată și ordine „nu ar trebui să aibă nici un final?” mica piatră care este tăiată din munte, fără de mâni – prin revelație – a crescut, a devenit un mare munte, fără de mâni prin revelație și a umplut pământul. Acum nu facem nimic altceva decât să ne adaptăm la condițiile externe ale poporului din Rusia.

În acele vremuri, Dumnezeu lui Israel i-a spus lui Moise că el își v-a duce poporul lui Israel mai înainte; dar că el v-a numii un înger în locul lui, ca și lider. Israel, în loc să crească cu creșterea lui Dumnezeu a retrogradat.

Îți voi trimite o scrisoare deschisă p care i-a, scris-o judecătorului Thayer, care a eliberat un om care a fost arestat sub conducerea generalului Wanamaker, „cum că cartea „că lucrarea a fost nemuritoare și că nu se cuvenea să o vindeți.” Scrisoarea către judecător a circulat foarte mult. De asemenea își voi trimite autobiografia mea. Care este vârsta mea? Nu muncii prea mult pentru vârsta și puterea ta: când mintea este folosită deplin ca și a ta, mușchii se pot obosii dintr-o dată. De ce nu poți venii la

Muntele Liban și să vezi ce a pregătit Domnul? Ar fi bine pentru tine.

O femeie analfabetă și muncitoare de fabrică a confundat înțelepciunea reformatoarelor, legislatorilor și cărturarilor care au ajuns la creștinism după cum poți vedea: și toți au putut vedea ceste lucruri. S-a apropiat finalul. Tolstoi și șakerii au rămas, la fel ca și ultima nădejde a umanității.

Cu iubire,
F. W. Evans

Muntele Liban, Col. Co., N. Y. SUA
Scrisoarea III. Tolstoi către Frederic W. Evans
27 ianuarie 1891

Draga Prietene,

Îți mulțumesc pentru scrisoarea la amabilă, mi-a făcut o mare bucurie să știu că tu ai aprobat ideile mele despre diferite expresii ale sentimentelor religioase, provocând epoca celor pentru care au fost direcționare. Am primit tratatele care mi le-ai trimis și le-am citit nu numai cu mare interes ci și cu mare folos și nu îi pot critica fiindcă sunt de acord cu tot ceea ce s-a spus în ele. Din câte știu eu voi sunteți nonactiviști. Cum reușiți să țineți proprietatea comunitară – dar totuși proprietatea? Aperi dreptul unui creștin de a își susține dreptul de a își păstra proprietatea de uzurpatori? Am întrebat acest lucru fiindcă cred că principiul lipsei de rezistență este tratatul special al adevăratului creștinism și cea mai mare greutate în zilele noastre este să fim veridici față de ea. Cum reușești să faci aceste lucruri în comunitatea ta.

Am primit tratatele tale; dar îmi spui că în scrisoarea ta tu mi-ai trimis cărțile tale, vrei să spui că mi-ai trimis cărțile și tratatele sau tu numești aceste tratate cărți?

Am primit de mai bine de un an lucrarea Oregon „Cuvintele mai înainte de gânduri.” Am văzut articolele tale. Îi sunt mulțumitor editorului că mi-ai trimis lucrarea; în toate numele ei

primesc hrană duhovnicească și acestea nu ca și un fel de decadentă duhovnicească, care îmi este străină, așa fi de acord cu mai toate viziunile ei religioase. Îmi place această lucrare destul de mult. Cu cele mai mari respecte și iubire, al dvs.,

Le Tolstoi

Scrisoarea IV: Frederic W. Evans către Tolstoi

Muntele Liban, 6 Martie 1891

Lev Tolstoi

Draga prietene și frate,

Scrisoarea ta de bun venit am primit-o cu bucurie. Există mai multă unitate de sentimente între noi și o mai mare unire de duh.

Tu ești uns duhovnicește în Hristos, la fel cum a fost Iisus.

Aceasta nu se referă numai la tine ci și la multe alte mii de suflete care sunt gata de a fi culese ca și recoltă. „Sfârșitul lumii” vine peste ei. Rusia este un Imperiu puternic. A produs multe recolte duhovnicești a bărbați și femei, în trecut, când mai înainte i-a apărut lui Hristos, cu ordinul feminin.

Ei l-au știut pe Dumnezeu ca și pe un părinte ceresc, dar nu ca și pe o mamă cerească. Ei au avut un ordin preoțesc masculin. Ei au fost un fel de popor de genul lui Ioan Botezătorul, uitându-se, așteptând și rugându-se după „venirea Domnului.” Ei au fost sinceri și gata de sacrificiu, dar nu „știu să se roage,” fiind orbiți de ignoranța teologică și greșelile consecvente. Menoniții și moravienii și alți oameni nobili!

Mulți alții, care au auzit nume diferite, cu toții au fost actualizați cu Duhul lui Hristos, până la quakeri, ca și prieteni. Care au venit la împărăția cerurilor.

Aceștia au fost cei „doi martori”: bărbat și femeie – care profetizau și profeteau și care practicau virtuțile creștine „parțial.” Cei care i-au adus la „Sfânta Inchiziție” sau au fost uciși de mii sub ducele de Alva sau de masacrul Sfântului Bartolomeu și „care credeau că îi slujesc lui Dumnezeu.” Toate marile națiuni europene sunt creștine. Războiul este o instituție permanentă între ei. Ei și-au epuizat resursele lor naționale fie prin luptă sau „în pace, pregătindu-se de luptă.” Nu se roagă ei toți la același Dumnezeu ca să îi ajute să se ucidă unii pe alții?” ar fi putut Diavolul să facă ceva rău între ei?

Te întrebi, „cum reușiți să țineți proprietatea comună? Înștiințați voi proprietatea pentru de a îi apăra de uzurpatori? Acestea sunt întrebări importante. Iisus a spus, „fiți desăvârșiți la fel cu Tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este.” Acesta este finalul muncii creștine. Este acesta *începutul*? A venit Iisus la acestea în timp ce era în trup? „Iisus nu a fost încă desăvârșit.” Aceasta s-a său despre el după moarte. Dacă scrutăm detaliat istoria lui Iisus, de la naștere la moarte, nu creștem noi, de unde am fost și unde ar trebui să fim? „El a văzut nevoia sufletului său și a fost mulțumit. Să presupunem că el a avut o listă de păcate și mai înainte de pogorârea Duhului peste El? Să presupunem că putem, face o altă listă de păcate diferite și încălcări ale principiilor abstracte ale creștinismului după cum le-am văzu eu și tu. Care ar fi rezultatul? Nu ar trebui să concludem noi că el a fost „fratele nostru mai bătrân” fiind „atins cu un sentiment al neputințelor noastre,” fiindcă el a avut aceeași natură și prin ea „a fost ispitit în toate sensurile cu cele cu care Duhul lui Hristos a venit ca să îi răscumpere.” El a fost pur și simplu „primul născut între mai mulți frați” la fel ca și Ann Lee a fost cea dintâi născută între mai mult surori.

Menoniții, moravienii și quakerii nu au fost rezistenți la fel ca și marea majoritate a martorilor au fost „adevărații martori.” Până la separația dintre Biserică și Stat, prin „corne” – prin puterile necredincioase – care au crescut din „bestie,” în Revoluția

Americană, ar fi putut „proprietatea comunală” să își țină pe cei din rezistență. Acesta este „Noul Pământ” și el a devenit mai desăvârșit în credințioșia lui, „noile ceruri” vor fi din ce în ce mai desăvârșite în toate virtuțile creștine. Ele se vor nevoi din credință în credință, prin Șapte cicluri, spre o zi desăvârșită. Lumina v-a strălucii din ce în ce mai mult până ce lumina unei noi zile v-a fi ca lumina celor șapte zile. Noi susține și ne apărăm proprietatea comunală sub legile civile ale Noului Pământ. Dar în nici un caz sau în nici o altă circumstanță nu vom insulta o ființă omenească. Vedeți că guvernul nostru civil este vocea poporului – *vox populi, vox Dei* – și poporul care este conducător sunt cei mai progresivi decât Conducătorii din Rusia sau a Guvernului Stat Biserică de la fața pământului – noi șakerii sub Guvernul Secular American putem să ne ducem la îndeplinire un fel de principii abstracte, învățate de revelația Duhului lui Hristos, mult mai deplin decât a fost făcut de femeile și bărbații muritori. La fel cum noi ne menținem curăția sexuală, deși toate că sexele sunt aduse față către față, în viața cotidiană, trăit fără încuietori sau opreliști, în frățietatea credinței. Haideți să vedem ce a lucrat Hristos.

Draga prietene, vino în Liban și leagă-ți bucuria ta Biserica celei de a doua venirii a lui Hristos.

Apoi, întoarcere și întemeiază un ordin în Rusia, cu acordul guvernului pe care ordinul șakerilor îl v-a dobândii de la tine.

Calvin Green, unul dintre profeții noștri, cu mai mulți ani în urmă, a prezis o mare lucrare duhovnicească în Rusia. Un ministru rus a vizitat Libanul și a fost foarte prietenos. El a invitat ordinul în Rusia. Nu a venit încă vremea? Nu ești „Omul”? Biserica celei de a doua venitii a lui Hristos nu este a poporului. „Totuși, nu voi M-ați ales pe Mine ci Eu v-am ales pe voi” – Revelația lui Dumnezeu este Piatra pe care s-a întemeiat Biserica. Iar porțile iadului – controversa religioasă – nu o vor cucerii.

Frederic W. Evans

Scrisoarea V: Frederic W. Evans către Tolstoi

Muntele Liban, Columbia Co., N. Y., SUA

Draga Prietene,

Nu am auzit de la tine de mai multă vreme. Am vorbit de mai mult ori de tine. Rugăciunile pentru sănătatea și siguranța ta sunt neîncetate. Șakerii sunt prietenii tăi apropiați. Tu ești binevenit, dacă providențial vei veni pe continentul nostru ca să vizitezi dreptatea lumii. Ești recunoscut ca și un slujitor al Domnului și ca și un prieten al nostru. Astfel fie ca binecuvântarea Domnului să fie peste tine. Adevărurile referitoare la venirea Mileniului sunt deschise vederii tale duhovnicești. Sunt numai câțiva, pe aici și pe acolo care sunt de partea ta. Faptul că ordinul șakerilor v-a trăi principiile pe care tu le aperi, nu poate fi decât ceva care să te încurajeze.

Guvernul nu interferează cu noi. Un pot să spun că „sclavii” nu pot trăi în Anglia. În momentul cât piciorul lor v-a atinge pământul, pretențiile lor vor cădea. Să se răspândească, dar până ce puterea britanică se resimte, dreptatea ei nu v-a fi moștenită deplin.

Această nădejde a fost deplin actualizată. La fel se v-a întâmpla cu aspirațiile voastre referitoare la lucrurile duhovnicești. Atunci când vei putea vedea cca., 17 comunități de oameni al căror drepturi le sunt asigurate, a căror dorințe raționale le sunt îndeplinite, nu poate dovedi aceasta că eventual oamenii ar putea fii fericiți în această lume?

Frățietatea noastră este răscumpărată. Drepturile femeilor sunt ale lor, ne bucurăm la dreptul la proprietate. Capitulul și munca sunt la locul lor. Igiena este un fel religie pentru noi.

Iubire din nou pentru tine, din nou și din nou. Iubire care plin de bucurie își v-a da ție și prietenilor tăi o casă pentru o viață.

F. W. Evans

Cuprins

COMPATIBILITATEA REALĂ DINTRE TEOLOGIA ȘI LITERATURA RUSĂ.....	3
CĂUTAREA PENTRU RELIGIE ÎN LITERATURA RUSĂ A SECOLULUI AL XIX-LEA, TREI MAEȘTRII: GOGOL, DOSTOEVSKI ȘI TOLSTOI	9
GOGOL	14
Tolstoi	28
TIUTCHEV ȘI VLADIMIR SOLOVIOV	34
PREMONIȚILE ISTORICE ALE LUI TIUTCHEV	51
CALEA RELIGIOASĂ TORTURANTĂ A LUI GOGOL	66
DOSTOEVSKI ȘI EUROPA.....	80
Dostoevski și Rusia.....	81
EVOLUȚIA CONCEPUTLUI DOSTOEVSKIAN DE LIBERTATE UMANĂ.....	101
FRAȚII KARMAZOV: O EVALUARE A LUCĂRII LUI HOMAIKOV	112
DEPSRE ORIGINILE VIZIUNII DEPSRE LUME TOLSTOIENE	118
VLADIMIR SOLOVIOV ȘI DANTE: PROBLEMA IMPERIULUI CREȘTIN.....	129
I	129
II.....	133
III	140
UMNOE DELANIE [ACTIVITATEA INTELIGENTĂ]	145
O SCRISOAREA NEPUBLICATĂ DE GONCAROV	148
COPIA SCRISORII	158
Pagina 1.....	158
Pagina 2.....	159
Notă marginală. Pagina 3.....	160
CRIZA CREDINȚEI LA FINELE SECOLULUI A POEZIEI RUSEȘTI	161

DE LA MISTICA ASCETICĂ A LUI SOLOVIOV LA	
ROMANȚA MISTICĂ A LUI BLOCK	168
V. V. ROZANOV ȘI FALSITATEA NATURALISTĂ.....	173
O CRITICĂ A COMPARAȚIEI LUI DOSTOEVSKI ȘI	
HAWTHORNE.....	177
Rascolnicov și Dimmesdale	180
Sonia și Hester	185
Svidrigailov și Chillingsworth	188
Hawthorne și puritanismul	191
Sursa „puterii întunericului”	192
Dostoevski și creștinismul oriental	197
Sursa viziunii dostoevskiene.....	197
Diferențele literare: determinismul și libertatea.....	201
Natura umană și copilul	202
Concluzii	204
VIZIUNEA DOSTOEVSKIANĂ A EPOCII DE AUR ȘI	
LIBERTATEA UMANĂ.....	207
Posedații	212
Un tânăr necopt	214
Visul unui om ridicol	222
Frații Karamazov.....	226
CORRESPONDENȚA DINTRE TOLSTOI ȘI ȘAKERII	
AMERICANI.....	230
Introducere și texte.....	230
Texte.....	236